

Isaiah Berlin

El erizo y la zorra



En su ensayo de 1953 «El erizo y la zorra» el filósofo Isaiah Berlin, conocido fundamentalmente a raíz de su distinción entre la libertad positiva y la negativa, divide al mundo, sobre todo a pensadores y escritores, en dos categorías: los erizos y las zorras. Aunque estos animales tengan ya ciertos valores asociados —baste recordar los erizos de Schopenhauer—, Berlin los eligió de una forma un tanto aleatoria, basándose en un proverbio atribuido al poeta griego Arquíloco que dice «Mientras que el zorro sabe de muchas cosas, el erizo sabe mucho de una sola cosa». La misma idea se recogería tiempo después —aunque con moralina— en la fábula de Esopo titulada «El zorro y el gato».



Isaiah Berlin

El erizo y la zorra

ePub r1.0

Titivillus 09.11.2019

Título original: *The Hedgehog and the Fox*

Isaiah Berlin, 1953

Traducción: Carmen Aguilar

Diseño de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1



Índice de contenido

Cubierta

El erizo y la zorra

Prologo

Nota del autor a la primera edición

Uno

Dos

Tres

Cuatro

Cinco

Seis

Siete

Ocho

Sobre el autor

Notas

Un héroe de nuestro tiempo

Mario Vargas Llosa

Un filósofo discreto

Hace años leí, en una traducción de Alianza editorial un libro sobre Marx tan claro, limpio de prejuicios y sugestivo que pasé un buen tiempo tratando de encontrar otros libros de su autor: Isaiah Berlin. Después supe que, hasta hace relativamente poco, la obra de éste era difícil de leer pues se hallaba dispersa, para no decir enterrada, en publicaciones académicas. Con la excepción de sus libros sobre Vico y Herder y los Cuatro ensayos sobre la Libertad, que circulaban en el mundo de lengua inglesa, el grueso de su obra vivía la recoleta vida de la biblioteca y la revista especializada. Ahora, gracias a un discípulo, Henry Hardy, que ha reunido sus ensayos, éstos se ponen al alcance del público en cuatro volúmenes: *Russian Thinkers*, *Against the current*, *Concepts and Categories* y *Personal Impressions*.

Se trata de un acontecimiento, pues Isaiah Berlin —de origen latvio pero criado y educado en Inglaterra, donde ha sido profesor de Teoría social y política en Oxford y Presidente de la Academia Británica— es una de las mentes más notables de nuestro tiempo, un pensador político y filósofo social de extraordinaria sabiduría cuyas obras, a la vez que producen un raro placer por su versación y brillantez intelectuales, prestan una ayuda

invalorable para entender en toda su complejidad los problemas morales e históricos que enfrenta el hombre contemporáneo.

El profesor Berlin cree apasionadamente en las ideas y en la influencia que éstas tienen en la conducta de los individuos y de las sociedades, aunque es, al mismo tiempo, como buen pragmático, consciente del espacio que suele abrirse entre las ideas y las palabras que pretenden expresarlas y entre éstas. Y los hechos que dicen materializarlas. Sus libros, pese a la densidad intelectual que pueden tener, jamás nos parecen abstractos — como nos lo parecen, por ejemplo, los de un Michel Foucault o los últimos de Roland Barthes—, resultado de un virtuosismo especulativo y retórico que en un momento cortó amarras con la realidad, sino firmemente arraigados en la experiencia común de la gente. La colección de ensayos *Russian Thinkers* constituye un fresco épico de la Rusia decimonónica, en el aspecto intelectual y político, pero los personajes más descollantes no son hombres sino ideas: éstas brillan, se mueven, rivalizan y cambian con la vivacidad con la que lo hacen los héroes de una buena novela de aventuras. Así como en otro bello libro de tema parecido —*Hacia la estación de Finlandia*, de Edmund Wilson— el pensamiento de los protagonistas parecía transpirar del retrato persuasivo y multicolor que hacía el autor de sus personas, aquí, en cambio, son los conceptos que formularon, los ideales y argumentos con que se enfrentaron uno a otro, sus intuiciones y conocimientos los que dibujan las figuras de Tolstoi, de Herzen, de Belinski, de Bakunin y de Turguéniev, lo que los vuelve plausibles o censurables.

Pero, más todavía que *Russian Thinkers*, el conjunto del textos de *Against the current* (Contra la corriente) quedará sin duda como la principal contribución del profesor Berlin a la cultura de nuestro tiempo. También cada ensayo de esta obra maestra se lee como un capítulo de una novela cuya acción transcurre en el mundo del pensamiento y en la que los príncipes y los villanos son las ideas. Maquiavelo, Vico, Montesquieu, Hume, Sorel, Marx, Disraeli, hasta Verdi cobran, por obra de este erudito que no pierde jamás la medida y al que nunca la rama enturbia la visión del bosque, una formidable actualidad, y las cosas que creyeron, propusieron o

criticaron iluminan poderosamente los conflictos políticos y sociales que creíamos equivocadamente específicos de nuestra época.

La más sorprendente característica de este pensador es —a simple vista— la de carecer de un pensamiento propio. Parece un sinsentido decir algo semejante, pero no lo es, pues, cuando uno lo lee, tiene la impresión de que Isaiah Berlin consigue en sus ensayos eso que, después de Flaubert (y gracias a él), han tratado de conseguir la mayoría de los novelistas modernos en sus novelas: abolirse, invisibilizarse, dar la ilusión de que sus historias son autogeneradas. Hay muchas técnicas para «desaparecer al narrador» en una novela. La técnica que emplea el profesor Berlin para hacernos sentir que él no está detrás de sus textos, es el *fair play*. Es decir, la escrupulosa limpieza moral con que analiza, expone, resume y cita el pensamiento de los demás, atendiendo todas sus razones, considerando los atenuantes, las limitaciones de época, no empujando jamás las palabras o las ideas ajenas en una dirección u otra para de este modo acercarlas a las propias. Esta objetividad en la transmisión de lo inventado por los demás hace que tengamos la fantástica impresión de que, en estos libros que dicen tantas cosas, Isaiah Berlin mismo no tenga nada personal que decir.

Impresión rigurosamente falsa, claro está. El *fair play* (juego limpio) es sólo una técnica, que, como todas las técnicas narrativas, no tiene otra función que la de hacer más persuasivo un contenido. Una historia que parece no contada por nadie en particular, que finge estarse haciendo a sí misma, por sí misma, en el momento de la lectura, puede resultar más verosímil y hechicera para el lector. Un pensamiento que parece no existir por sí mismo, que nos llega indirectamente, a través de lo que pensaron en determinado momento de sus vidas ciertos hombres eminentes, de épocas y culturas distintas, o que simula nacer no del esfuerzo creativo de una mente individual, sino del contraste de concepciones filosóficas y políticas de otros, y de los errores y vacíos de estas concepciones, puede ser más convincente que aquel que se presenta, explícito y arrogante, como una teoría singular. La discreción y la modestia de Isaiah Berlin son, en realidad, una astucia de su talento.

Decir que es un filósofo «reformista», un defensor de la soberanía individual, convencido a la vez de la necesidad del cambio y el progreso

social y de las inevitables concesiones que éstos exigen de aquélla, un creyente en la libertad como alternativa práctica para los individuos y las naciones, aunque consciente de las servidumbres que hacen pesar sobre esta opción de libertad los condicionamientos económicos, culturales y políticos, y un decidido defensor del «pluralismo», es decir de la tolerancia y de la coexistencia de ideas y formas de vida diferentes y un adversario resuelto de cualquier clase de despotismo —intelectual o social—, creo que es decir algo cierto, pero es, también, en cierto modo, privar al lector del placer de descubrirlo a través de ese método moroso, sutil, indirecto —de novelista— que utiliza el profesor Berlin para desenvolver sus convicciones.

Hace algunos años perdí el gusto a las utopías políticas, esos apocalipsis que prometen bajar el cielo a la tierra: más bien suelen provocar iniquidades tan graves como las que quisieran remediar. Desde entonces pienso que el sentido común es la más valiosa de las virtudes políticas. Leyendo a Isaiah Berlin he visto con claridad algo que intuía de manera confusa. El verdadero progreso, aquel que ha hecho retroceder o desaparecer los usos y las instituciones bárbaras que eran fuente de infinito sufrimiento para el hombre y han establecido relaciones y estilos más civilizados de vida, se han alcanzado siempre gracias a una aplicación sólo parcial, heterodoxa, deformada, de las teorías sociales. De las teorías sociales en *plural*, lo que significa que sistemas ideológicos diferentes, a veces irreconciliables, han determinado progresos idénticos o parecidos. El requisito fue siempre que estos sistemas fueran flexibles, que pudieran ser enmendados, rehechos, cuando pasaban de lo abstracto a lo concreto y se enfrentaban con la experiencia diaria de los seres humanos. El cernidor que no suele equivocarse, al separar en esos sistemas lo que conviene o no conviene a los hombres, es la razón práctica de éstos. No deja de ser una paradoja que alguien como Isaiah Berlin, que ama tanto las ideas y se mueve entre ellas con tanta solvencia, sea un convencido de que son éstas las que deben siempre someterse si entran en contradicción con la realidad humana, pues, cuando ocurre al revés, las calles se llenan de guillotinas y paredones de fusilamiento y comienza el reinado de los censores y los policías.

Las verdades contradictorias

Una constante en el pensamiento occidental es creer que existe una sola respuesta verdadera para cada problema humano y que, una vez hallada esta respuesta, todas las otras deben ser rechazadas por erróneas. Creencia complementaria de la anterior y tan antigua como ella, es que los más nobles ideales que animan a los hombres —justicia, libertad, paz, placer, etc.— son compatibles unos con otros. Para Isaiah Berlin estas creencias son falsas y de ellas se han derivado buena parte de las tragedias de la humanidad. De este escepticismo, el profesor Berlin extrae unos argumentos poderosos y originales en favor de la libertad de elección y del pluralismo ideológico.

Fiel a su método indirecto, Isaiah Berlin expone su teoría de las verdades contradictorias o de los fines irreconciliables, a través de otros pensadores en los que encuentra indicios, adivinaciones, de esta tesis. Así, por ejemplo, en su ensayo sobre Maquiavelo nos dice que éste detectó, de manera involuntaria, casual, esta «inconfortable verdad»: que no todos los valores son necesariamente compatibles, que la noción de una única y definitiva filosofía para establecer la sociedad perfecta es material y conceptualmente imposible. Maquiavelo llegó a esta conclusión al estudiar los mecanismos del poder y comprobar que ellos eran írritos a todos los valores de la vida cristiana que, nominalmente, regulaban la vida de la sociedad. Llevar una «vida cristiana», aplicar rigurosamente las normas éticas prescritas por ella, significaba condenarse a la impotencia política, ponerse a merced de los inescrupulosos y los hábiles; si se quería ser políticamente eficiente y construir una comunidad «gloriosa», como Atenas o Roma, había que renunciar a la educación cristiana y reemplazarla por otra más apropiada a ese fin. Al profesor Berlin no le parece tan importante que Maquiavelo propusiera esa disyuntiva como su intuición de que los dos términos de ella eran igualmente persuasivos y tentadores desde el punto de vista moral y social. Es decir, que el autor de *El Príncipe* advirtiera que el hombre podía verse desgarrado entre metas que lo solicitaban por igual y que, sin embargo, eran alérgicas una a la otra.

Todas las utopías sociales —de Platón a Marx— han partido de un acto de fe: que los ideales humanos, las grandes aspiraciones del individuo y de la colectividad, son capaces de congeniar, que la satisfacción de uno o varios de estos fines no es obstáculo para materializar también los otros. Quizá nada expresa mejor este optimismo que el rítmico lema de la Revolución francesa: «Libertad, igualdad, fraternidad». El generoso movimiento que pretendió establecer el gobierno de la razón sobre la tierra y materializar estos ideales simples e indiscutibles demostró al mundo, a través de sus repartidas carnicerías y sus múltiples frustraciones, que la realidad social era más tumultuosa e impredecible de lo que suponían las impecables abstracciones de los filósofos que habían prescrito recetas para la felicidad de los hombres. La más inesperada demostración —que aún hoy muchos se niegan a aceptar— fue la de que estos ideales se repelían uno al otro desde el instante mismo en que pasaban de la teoría a la práctica; de que, en vez de apoyarse entre sí, se saboteaban. Los revolucionarios franceses descubrieron, asombrados, que la libertad era una fuente de desigualdad y que un país en el que los ciudadanos gozaran de una total o muy amplia capacidad de iniciativa y gobierno de sus actos y bienes sería tarde o temprano un país escindido por numerosas desigualdades materiales y espirituales. Así, para establecer la igualdad, imponen la coacción, la vigilancia y la acción todopoderosa y niveladora del Estado. Que la injusticia social fuera el precio de la libertad y la dictadura el de la igualdad —y que la fraternidad sólo pudiera concretarse de manera relativa y transitoria, por causas más negativas que positivas, como en el caso de una guerra o cataclismo que aglutinan a la población en un movimiento solidario— es algo lastimoso y difícil de aceptar.

Sin embargo, según Isaiah Berlin, más grave que aceptar este terrible dilema del destino humano, es negarse a aceptarlo (jugar al avestruz). Por lo demás, por trágica que sea, esta realidad permite sacar lecciones provechosas y pensadores políticos que intuyeron este conflicto —el de las verdades contradictorias— han mostrado una mayor aptitud para entender el proceso de la civilización, el fenómeno humano. Por un camino distinto al de Maquiavelo, Montesquieu también advirtió como característica central en el discurrir de la humanidad que los fines de los hombres fueron muchos

y distintos y a menudo incompatibles unos con otros y que ésta era la raíz de choques entre civilizaciones y de diferencias entre comunidad, de rivalidades entre clases y grupos y, en la propia intimidad de la conciencia individual, de crisis y desgarramientos.

Como Montesquieu en el siglo XVIII, el gran escritor e inconforme ruso Alexandre Herzen percibe en el XIX este dilema y ello le permite analizar más lúcidamente que otros contemporáneos el fracaso de las revoluciones europeas de 1848 y 1849. Herzen es un vocero privilegiado de Isaiah Berlin; sus afinidades son enormes y uno entiende que le haya consagrado uno de sus más luminosos ensayos. El escepticismo tiene en ambos un signo curiosamente positivo y estimulante, es un llamado a la acción pues se refuerza con consideraciones pragmáticas y toques de optimismo. Herzen fue uno de los primeros en rechazar, como fuente de crímenes, la noción de que existe un futuro esplendoroso para la humanidad al que las generaciones presentes deben ser sacrificadas. Como Herzen, el profesor Berlin recuerda a menudo las pruebas de una política injusta o libertad que naciera de la opresión. Ambos, por eso, creen que en cuestiones sociales son siempre preferibles los éxitos mediocres pero efectivos a las grandes soluciones totalizadoras, fatalmente quiméricas.

Que haya verdades contradictorias, que los ideales humanos puedan ser adversarios no significa para Isaiah Berlin que debemos desesperar y declararnos impotentes. Significa que debemos tener conciencia de la importancia de la libertad de elegir. Si no hay una sola respuesta para nuestros problemas, nuestra obligación es vivir constantemente alertas, poniendo a prueba las ideas, leyes, valores que rigen nuestro mundo, confrontándolos unos con otros, ponderando el impacto que causan en nuestras vidas, y eligiendo unos y rechazando o modificando los demás. Y, al mismo tiempo que un argumento a favor de la responsabilidad y de la libertad de elección, Isaiah Berlin ve en esta condición del destino humano, una irrefutable razón para comprender que la tolerancia, el «pluralismo», son, más que imperativos morales, necesidades prácticas para la supervivencia de los hombres. Si hay verdades que se rechazan y fines que se niegan, debemos aceptar la posibilidad del error en nuestras vidas y ser tolerantes para con él. También admitir que la diversidad —de ideas,

acciones, costumbres, morales, culturas— es la única garantía que tenemos para que el error, si se entroniza, no cause demasiados estragos, ya que no existe una solución para nuestros problemas, sino muchas y todas ellas precarias.

Las dos libertades

La palabra libertad se ha usado, al parecer, de doscientas maneras diferentes. El profesor Isaiah Berlin ha contribuido con dos conceptos propios a esclarecer esta noción que, con justicia, llama proteica: los de libertad «negativa» y «positiva». Aunque sutil y escurridizo cuando se plantea en términos abstractos, este distingo entre dos formas o sentidos de la idea de libertad resulta en cambio muy claro cuando se trata de juzgar opciones concretas, situaciones históricas y políticas específicas. Y sirve, sobre todo, para entender a cabalidad el problema enmascarado tras la artificiosa disyuntiva entre libertades «formales» y libertades «reales» que suelen esgrimir casi siempre aquellos que quieren suprimir las primeras.

La libertad está estrechamente ligada a la coerción, es decir a aquello que la niega o limita. Se es más libre en la medida en que uno encuentra menos obstáculos para decidir su vida según su propio criterio. Mientras menor sea la autoridad que se ejerza sobre mi conducta; mientras ésta pueda ser determinada de manera más autónoma por mis propias motivaciones — mis necesidades, ambiciones, fantasías personales—, sin interferencia de voluntades ajenas, más libre soy. Este es el concepto «negativo» de la libertad. Es un concepto más individual que social y absolutamente moderno. Nace en sociedades que han alcanzado un alto nivel de civilización y una cierta afluencia. Parte del supuesto que la soberanía del individuo debe ser respetada porque es ella, en última instancia, la raíz de la creatividad humana, del desarrollo intelectual y artístico, del progreso científico. Si el individuo es sofocado, condicionado, mecanizado, la fuente de la creatividad queda cegada y el resultado es un mundo gris y mediocre, un pueblo de hormigas o robots. Quienes defienden esta noción de libertad

ven siempre en el poder y la autoridad el peligro mayor y proponen por eso que, como es inevitable que existan, su radio de acción sea mínimo, sólo el indispensable para evitar el caos y la desintegración de la sociedad, y que sus funciones estén escrupulosamente regulados y controladas.

Aunque pensadores como John Stuart Mill y Benjamin Constant fueron quienes defendieron con más ardor esta idea de la libertad, y el liberalismo del siglo XIX fuera su expresión política más evidente, sería erróneo creer que la libertad «negativa» se agota con ellos. En realidad, abarca algo mucho más vasto, diverso y permanente; es una aspiración escondida detrás de sinnúmero de programas políticos, formulaciones intelectuales y maneras de actuar. Es este concepto «negativo» de libertad el que está detrás, por ejemplo, de todas las teorías democráticas, para las cuales la coexistencia de puntos de vista o de credos diferentes es indispensable, así como el respeto de las minorías, y el que alienta la convicción de que las libertades de prensa, de trabajo, de religión, de movimiento —o, en nuestros días, de comportamiento sexual— deben ser salvaguardadas pues sin ellas la vida se empobrece y degrada.

Cosas tan dispares como el romanticismo literario, las órdenes monásticas y el misticismo, algunas corrientes anarquistas, las socialdemocracias, la economía de mercado y la filosofía liberal resultan vinculadas, por encima de sus grandes discrepancias, pues comparten esta noción de la libertad. Pero no hay que pensar que en el campo político sólo los sistemas democráticos la materializan. Isaiah Berlin muestra que, por paradójico que parezca, ciertas dictaduras que repugnan a la conciencia se acomodan con ella y, por lo menos en parte, la practican. En América Latina lo sabemos, como lo supieron los españoles de los años finales de Franco. Ciertas dictaduras de derecha, que ponen énfasis en las libertades económicas, pese a los abusos y crímenes que cometen, garantizan por lo común un margen más amplio de libertad «negativa» a los ciudadanos que las democracias socialistas y socializantes.

En tanto que libertad «negativa» quiere sobre todo limitar la autoridad, la «positiva» quiere adueñarse de ella, ejercerla. Esta noción es más social que individual pues se funda en la idea (muy justa) de que la posibilidad que tiene cada individuo de decidir su destino está supeditada en buena

medida a causas «sociales», ajenas a su voluntad. ¿Cómo puede un analfabeto disfrutar de la libertad de prensa? ¿De qué le sirve la libertad de viajar a quien vive en la miseria? ¿Significa acaso lo mismo la libertad de trabajo al dueño de una empresa que para un desempleado? En tanto que la libertad «negativa» tiene en cuenta principalmente el hecho de que los individuos son diferentes, la «positiva» considera ante todo lo que tienen de semejante. A diferencia de aquélla, para la cual la libertad está más preservada cuanto más se respetan las variantes y casos particulares, ella estima que hay más libertad en términos sociales cuanto menos diferencias se manifiestan en el cuerpo social, cuanto más homogénea es una comunidad.

Todas las ideologías y creencias totalizadoras, finalistas, convencidas de que existe una meta última y única para una colectividad dada —una nación, una raza, una clase o la humanidad entera— comparten el concepto «positivo» de la libertad. De éste se han derivado multitud de beneficios para el hombre, y gracias a él existe la conciencia social: saber que las desigualdades económicas, sociales y culturales son un mal corregible y que pueden y deben ser combatidas. Las nociones de solidaridad humana, de responsabilidad social y la idea de justicia se han enriquecido y expandido gracias al concepto «positivo» de la libertad y éste ha servido también para frenar o abolir iniquidades como la esclavitud, el racismo, la servidumbre y la discriminación.

Pero también este concepto de la libertad ha generado sus correspondientes iniquidades. Como el general Pinochet y el general Franco (de los años «liberales») podían hablar de libertad «negativa» con cierta pertinencia, Hitler y Stalin podían, sin exagerar demasiado, decir que sus respectivos regímenes estaban estableciendo la verdadera libertad (la «positiva») en sus pueblos. Todas las utopías sociales, de derecha o de izquierda, religiosas o laicas, se fundan en la noción «positiva» de la libertad. Ellas parten del convencimiento de que en cada persona hay, además del individuo particular y distinto, algo más importante, un «yo» social idéntico, que aspira a realizar un ideal colectivo, solidario, que se hará realidad en un futuro dado y al que debe ser sacrificado todo lo que lo impide u obstruye. Por ejemplo, aquellos «casos particulares» que

constituyen una amenaza contra la armonía y la homogeneidad social. Por eso, en nombre de esta libertad «positiva» —esa sociedad utópica futura, la de la raza elegida triunfante, la de la sociedad sin clases y sin estado o la ciudad de los bienaventurados eternos— se han librado guerras crudelísimas, establecido campos de concentración, exterminado a millones de seres humanos, impuesto sistemas asfixiantes y eliminado toda forma de disidencia y de crítica.

Estas dos nociones de libertad son alérgicas la una a la otra, se rechazan recíprocamente, pero no tiene sentido tratar de demostrar que una es verdadera y la otra falsa, pues aunque la palabra de que ambas se sirven sea la misma, se trata de cosas distintas. Este es uno de esos casos de «verdades contradictorias» o de «metas incompatibles» que, según Isaiah Berlin, caracterizan la condición humana. Desde el punto de vista teórico se puede acumular infinidad de argumentos a favor de una u otra concepción de la libertad, igualmente válidos o refutables. En la práctica —en la vida social, en la historia— lo ideal es tratar de conseguir una transacción entre ambas concepciones. Las sociedades que han sido capaces de lograr un compromiso entre ambas formas de libertad son las que han conseguido niveles de vida más dignos y justos (o menos indignos e injustos). Pero esta transacción es algo muy difícil y será siempre precaria, pues, como dice el profesor Berlin, la libertad «negativa» y la «positiva» no son dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables sobre los fines de la vida humana.

El erizo y la zorra

Entre los fragmentos conservados del poeta griego Arquíloco, uno dice: «Muchas cosas sabe la zorra, pero el erizo sabe una sola y grande». La fórmula, según Isaiah Berlin, puede servir para diferenciar a dos clases de pensadores, de artistas, de seres humanos en general: aquellos que poseen una visión central, sistematizada, de la vida, un principio ordenador en función del cual tienen sentido y se ensamblan los acontecimientos

históricos y los menudos sucesos individuales, la persona y la sociedad, y aquellos que tienen una visión dispersa y múltiple de la realidad y de los hombres, que no integran lo que existe en una explicación u orden coherente pues perciben el mundo como una compleja diversidad en la que, aunque los hechos o fenómenos particulares gocen de sentido y coherencia, el todo es tumultuoso, contradictorio, inapresable. La primera es una visión «centrípeta»; la segunda «centrífuga». Dante, Platón, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Proust fueron, según Isaiah Berlin, erizos. Y zorras: Shakespeare, Aristóteles, Montaigne, Moliere, Goethe, Balzac, Joyce.

El profesor Berlin está, qué duda cabe, entre las zorras. Lo está no sólo por su concepción abierta, pluralista, del fenómeno humano, sino por la astucia con que se las arregla para presentar sus formidables intuiciones y descubrimientos intelectuales, al sesgo, como simples figuras retóricas, accidentes del discurso o pasajeras hipótesis de trabajo. La metáfora del erizo y la zorra aparece al principio de su magistral ensayo sobre la teoría de la historia de Tolstoi y sus semejanzas con las del pensador ultramontano Joseph de Maistre, e Isaiah Berlin, luego de formularla, se apresura a prevenirnos contra los peligros de cualquier clasificación de esta naturaleza. En efecto, ellas pueden ser artificiales y hasta absurdas. Pero la suya no lo es. Todo lo contrario: muerde en carne viva y resulta tan iluminadora para entender dos actitudes ante la vida que se proyectan en todos los campos de la cultura —la filosofía, la literatura, la política, la ciencia— como lo era su distingo entre libertad «negativa» y «positiva» para entender el problema de la libertad. Es cierto que hay una visión «centrípeta», de erizo, que reduce, explícita o implícitamente, todo lo que ocurre y lo que es, a un núcleo bien trabado de ideas gracias a las cuales el caos de la vida se vuelve orden y la confusión de las cosas se torna transparente. Es una visión que se asienta a veces en la fe, como en san Agustín o en santo Tomás, y a veces en la razón, como en el Marqués de Sade, en Marx o en Freud, y que, por encima de las grandes diferencias de forma y contenido y propósito (y, claro está, de talento) de sus autores, establece entre ellos un parentesco. Ante todo es totalizadora, dueña de un instrumento universal que permite llegar a la raíz de todas las experiencias, de una llave que permite conocerlas y relacionarlas. Este instrumento, esta llave —la gracia, el inconsciente, el

pecado, las relaciones sociales de producción, el deseo— representa la estructura general que sostiene la vida y es al mismo tiempo el marco dentro del cual evolucionan, padecen o gozan los hombres y la explicación de por qué y cómo lo hacen. El azar, lo accidental, lo gratuito desaparecen del mundo (o quedan relegados a un margen tan subalterno que es como si no existieran), en la visión de los erizos.

A diferencia de éstos, en los que predomina lo general, la zorra está confinada en lo particular. Para ella, en última instancia, lo «general» no existe: sólo existen los casos particulares, tantos y tan diversos unos de otros que la suma de ellos no constituye una unidad significativa sino, más bien, una confusión vertiginosa, un magma de contradicciones. Los ejemplos literarios de Shakespeare y Balzac que da Isaiah Berlin son prototípicos. La obra de ambos es un hervidero extraordinario de individuos que no se parecen ni en sus motivaciones recónditas, ni en sus actos públicos, un vasto abanico de conductas y morales, de posibilidades humanas. Los críticos que tratan de extraer «constantes» de esos mundos y resumir en una interpretación singular la visión del hombre y la vida que proponen, nos dan la impresión de empobrecer o de traicionar a Shakespeare y a Balzac. Ocurre que no tenían una visión; tenían varias y contradictorias. Disfrazado o explícito, en todo erizo hay un fanático; en una zorra, un escéptico. Quien cree haber encontrado una explicación última del mundo termina por acuartelarse en ella y negarse a saber nada de las otras. Quien es incapaz de concebir una explicación de este género, termina, tarde o temprano, por poner en duda que ella pueda existir. Gracias a los erizos se han llevado a cabo extraordinarias hazañas — descubrimientos, conquistas, revoluciones— pues para este género de empresas se requiere casi inevitablemente ese celo y heroísmo que suele inspirar a sus adeptos la visión centrípeta y finalista, como la de los cristianos y los marxistas. Gracias a las zorras ha mejorado la «calidad» de la vida, pues las nociones de tolerancia, respeto mutuo, permisibilidad, de libertad, son más fáciles de aceptar —y, en ciertos casos, más necesarias para poder vivir— en aquellos que, incapaces de percibir un orden único y singular en la vida, admiten tácitamente que haya varios y disímiles.

Hay campos en los que, de manera natural, han prevalecido los erizos. La política, por ejemplo, donde las explicaciones totalizadoras, claras y coherentes de los problemas son siempre más populares y, al menos en apariencia, más eficaces a la hora de gobernar. En las artes y la literatura, en cambio, las zorras son más numerosas; no así en las ciencias, donde éstas son minoría.

El profesor Berlin muestra, en el caso de Tolstoi, que un erizo y una zorra pueden convivir en una misma persona. El genial novelista de lo «particular», el prodigioso descriptor de la diversidad humana, de la protoplasmática diferencia de casos individuales que forman la realidad cotidiana, el feroz impugnador de todas las abstracciones de los historiadores y filósofos que pretendían explicar dentro de un sistema racional el desenvolvimiento humano —la zorra Tolstoi— vivió hipnóticamente tentado por la ambición de una visión unitaria y central de la vida, y acabó por incurrir en ella, primero en el determinismo histórico de Guerra y paz y sobre todo en su profetismo religioso de los últimos años.

Creo que el caso de Tolstoi no es único, que todas las zorras vivimos envidiando perpetuamente a los erizos. Para éstos la vida siempre es más vivible. Aunque las vicisitudes de la existencia sean en ambos idénticas, por una misteriosa razón, sufrir y morir resultan menos difíciles e intolerables —a veces, fáciles— cuando uno se siente poseedor de una verdad universal y central, una pieza perfectamente nítida dentro de ese mecanismo que es la vida y cuyo funcionamiento cree conocer. Pero la existencia de las zorras es, asimismo, un eterno desafío para los erizos, el canto de las sirenas que aturdió a Ulises. Porque, aunque sea más fácil vivir dentro de la claridad y el orden, es un atributo humano irremediable renunciar a esta facilidad y, a menudo, preferir la sombra y el desorden.

Héroes de nuestro tiempo

¿Qué influencia tiene el individuo en la historia? ¿Son los grandes acontecimientos colectivos, el desenvolvimiento de la humanidad, resultado

de fuerzas impersonales, de mecanismos sociales sobre los que las personas aisladas tienen escasa o nula intervención? ¿O, por el contrario, todo lo que ocurre es generado primordialmente por la visión, el genio, la fantasía y las hazañas de ciertos hombres? A estas preguntas parece querer responder el último volumen de las obras reunidas de Isaiah Berlin: *Personal Impressions*

El libro contiene catorce textos, escritos entre 1948 y 1980, generalmente en elogio de políticos, académicos y escritores, para ser leídos en ceremonias universitarias o publicadas en periódicos. Pese a ser trabajos de circunstancias, y alguno de ellos de mero compromiso, en todos aparecen la buena prosa, la inteligencia, la vasta cultura y las estimulantes intuiciones de sus ensayos de más aliento. El conjunto forma una galería de figuras representativas de aquellos que el profesor Berlin considera más admirables y dignos de respeto entre sus contemporáneos, su antología personal de héroes de nuestro tiempo. La impresión más inmediata que el lector se lleva de esa curiosa y a veces inesperada sociedad —en la que conviven celebridades como Churchill y Pasternak con oscuros ratones de biblioteca de Oxford— es que de Isaiah Berlin se puede decir lo que, según él, pensaba uno de sus modelos (Einstein): que si hay que rendir homenaje a ciertos individuos, debe ser a aquellos que han logrado algo importante en el campo del intelecto y la cultura antes que en el de la conquista y el poder.

Entre la visión individualista, romántica, de la historia, y la visión colectivista y abstracta del positivismo y el socialismo, el profesor Berlin prefiere resueltamente la primera, aunque, como siempre, atenuándola, matizándola (pues toda posición rígidamente unilateral es impensable en él). No niega que haya «fuerzas objetivas» en los procesos sociales. Pero no hay duda, pues sus artículos sobre Churchill, Roosevelt y Chaim Weizmann lo dicen explícitamente, que, para él, la intervención de los individuos —líderes, gobernantes, ideólogos— en la historia, es fundamental y decisiva. Que ellos pueden relegar esas «fuerzas objetivas» a segundo plato, determinando, en muchos casos, la dirección de todo un pueblo, modelando su conducta, sus designios, e inculcándole la energía y la voluntad o el espíritu de sacrificio para defender ciertas causas o materializar cierta política. Ni la formidable y, durante buen tiempo, solitaria resistencia

británica contra el nazismo hubiera sido lo mismo sin Winston Churchill, ni el New Deal —el gran experimento social del «Nuevo trato» en favor de fórmulas más igualitarias y democráticas en Estados Unidos— lo que fue, sin Franklin D. Roosevelt, ni el sionismo moderno y la creación de Israel hubieran tenido las características que tuvieron sin Chaim Weizmann.

Isaiah Berlin sabe de sobra las terribles deformaciones que ha tenido esta concepción del «héroe» como pivote de la historia, la demagogia que ha brotado en torno, desde el libro de Carlyle hasta la justificación del «caudillo» omnímodo que personifica a su pueblo, como Hitler, Stalin, Franco, Mussolini, Mao y tantos otros pequeños semidioses de hoy. Precisamente, el convencido antitotalitario que hay en él, subraya en los elogios de aquellos tres «héroes» suyos, que la admiración que le merecen se debe, sobre todo, a que siendo grandes hombres, dotados de una extraordinaria aptitud para influir sobre sus conciudadanos y precipitar cambios en la sociedad, actuaran siempre dentro de un marco democrático, respetuosos de la legalidad, tolerantes para con la crítica y los adversarios y obedientes del veredicto electoral. Es esta condición de «caudillos» amantes de la ley y de la libertad la que, según Berlin, aproxima al conservador Churchill, al demócrata Roosevelt y al liberal Weizmann por sobre sus diferencias doctrinarias.

Pero la historia no la hacen únicamente los políticos ni consta sólo de hechos objetivos. En el panteón civil de Isaiah Berlin figuran, en lugar privilegiado, los estudiosos, los pensadores, los enseñantes. Es decir, todos aquellos que producen, critican o diseminan las ideas. Igual que en sus otros libros, en éste también es manifiesta la convicción del profesor Berlin de que aquéllas son la fuerza motriz de la vida, el telón sobre el cual se inscriben las ocurrencias sociales y las llaves para entender la realidad exterior y entrar a explorar la intimidad del hombre. Su entusiasmo se vuelca por eso, sin reservas, hacia aquellos que, como Einstein, innovaron radicalmente nuestro conocimiento del mundo físico, o, como Aldous Huxley y Maurice Bowra, o los poetas Anna Ajmátova y Boris Pasternak, enriquecieron espiritualmente la época en que vivieron, cuestionando los valores intelectuales establecidos y explorando nuevos temas de reflexión o

creando obras cuyas belleza y profundidad sirvieron a la vez de goce e iluminación a los demás.

En el racionalista convencido que es Isaiah Berlin hay también un moralista. Aunque no lo diga con estas mismas palabras, de sus «elogios» se desprende que, para él, es difícil, acaso imposible, disociar la grandeza intelectual y artística de un individuo de su rectitud ética. Todas las personas que desfilan por estas páginas reverentes son de signo positivo, simultáneamente en dos órdenes —el intelectual y el moral—, a tal extremo que a veces tenemos la sensación de que estos dos órdenes fueron para el profesor Berlin uno solo. Es verdad que algunos de sus hombres ejemplares, como el historiador L. B. Namier, lucen psicologías difíciles y por momentos inaguantables; pero en todos ellos hay, siempre, en la base de la personalidad, nobleza de sentimientos, generosidad, decencia, pureza de propósitos. Isaiah Berlin es tan persuasivo que, cuando uno lo lee, hasta esto está dispuesto a creerle: que el talento y la virtud van unidas. Pero ¿es así? Entre los autores que he leído estos últimos años, Isaiah Berlin es uno de los que más me ha impresionado. Sus opiniones filosóficas, históricas y políticas me parecen esclarecedoras, compartibles. Sin embargo, pienso que aunque tal vez muy pocos en nuestros días hayan visto de manera tan penetrante como él lo que es la vida —la del individuo en sociedad, la de las sociedades en el tiempo, el impacto de las ideas en la experiencia cotidiana— hay toda una dimensión del hombre que no asoma, o lo hace de manera furtiva, en su visión: aquella que describió, mejor que nadie, George Bataille. Ese mundo de la sinrazón que subyace y a veces obnubila y mata a la razón; el del inconsciente que, en dosis siempre inverificables y difícilísimas de detectar, impregna, orienta y a veces esclaviza la conciencia; el de esos oscuros instintos que por inesperados caminos surgen de pronto súbitamente para competir con las ideas y a menudo sustituirlas como resortes de acción e incluso destruir lo que ellas construyen.

Nada más alejado de la visión limpia, serena, armoniosa, lúcida y sana del hombre que tiene Isaiah Berlin, que la concepción sombría, confusa, enferma y ardiente de Bataille. Y, sin embargo, sospecho que la vida es probablemente algo que abraza y confunde en una sola verdad, en su poderosa incongruencia, a esos dos enemigos.

MARIO VARGAS LLOSA
Washington, noviembre, 1980

A la memoria de Jasper Ridley

Nota del autor a la primera edición

Agradezco al profesor S. Konovalov y a Clarendon Press el permiso para reproducir las partes de este ensayo ya publicadas en 1951, con título ligeramente distinto, en el segundo volumen de *Oxford Slavonic Papers*. He revisado a fondo la versión original y añadido dos capítulos (el VI y el VII). Me gustaría agradecer al señor Richard Wollheim la lectura de los capítulos nuevos y sus sugerencias para mejorarlos y al señor J. S. G. Simmons sus valiosas referencias y la dedicación con que siguió la versión primitiva en su paso por la imprenta.

I. B.
Oxford, julio de, 1953

La extraña combinación del cerebro de
un químico inglés con el alma de un budista hindú.

E. M. DE VOGÜÉ^[1]

UNO

Hay un verso entre los fragmentos del poeta griego Arquíloco que dice: «La zorra sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una importante»^[2]. Los estudiosos discrepan acerca de la correcta interpretación de tan oscuras palabras. Quizá quieran decir que, pese a su astucia, la zorra se da por vencida ante la única defensa del erizo. Sin embargo, en sentido figurado, tal vez dichas palabras pretendan señalar una de las diferencias más profundas no sólo entre los grandes escritores y pensadores, sino entre los seres humanos en general. Pues hay un gran abismo entre, por un lado, quienes lo relacionan todo con una única visión central, con un sistema más o menos congruente o integrado, en función del cual comprenden, piensan y sienten —un principio único universal y organizador que por sí solo da significado a cuanto son y dicen—, y, por otro, quienes persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos y hasta contradictorios, ligados si acaso por alguna razón *de facto*, alguna causa psicológica o fisiológica, sin intervención de ningún principio moral ni estético. Estos últimos llevan vidas, realizan acciones y sostienen ideas centrífugas más que centrípetas; su pensamiento está desperdigado, es difuso, ocupa muchos planos a la vez, aprehende el meollo de una vasta variedad de experiencias y objetos según sus particularidades, sin pretender integrarlos ni no integrarlos, consciente o inconscientemente, en una única visión interna, inmutable y globalizadora. Visión que, a veces, es contradictoria, incompleta y hasta fanática. Los erizos tienen la personalidad intelectual y artística de los primeros. La zorra, la de los segundos. Sin hacer una clasificación en exceso rígida, pero también sin demasiado miedo a equivocarnos, podríamos decir que, desde ese punto de vista, Dante pertenece a la primera categoría y Shakespeare a la segunda; Platón, Lucrecio, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen y

Proust son, en distinto grado, erizos. Herodoto, Aristóteles, Montaigne, Erasmo, Moliere, Goethe, Pushkin, Balzac y Joyce son zorras.

Naturalmente, lo mismo que todas las clasificaciones de este tipo, si se la lleva al extremo, la dicotomía se vuelve artificial, dogmática y, en última instancia, absurda. Pero aunque resulte inútil si se aspira a una labor crítica seria, no se la debe descartar por superficial o frívola. Y, como todas las distinciones que encierran algo de verdad, brinda el enfoque, los puntos de comparación y de partida que permiten emprender una investigación seria. De tal modo, no nos queda ninguna duda acerca del violento contraste entre Pushkin y Dostoievski. Por elocuentes y profundos que sean los sentimientos manifestados en el célebre discurso de Dostoievski sobre Pushkin, pocos han sido los lectores negativos convencidos de que haya aclarado algo a propósito del genio de este último. Más bien aclara el del propio Dostoievski, precisamente porque, no sin perversidad, presenta a Pushkin —la archizorra más ilustre del siglo XIX— como un personaje similar a él mismo, que no es otra cosa que un erizo. Por lo tanto transforma y hasta distorsiona a Pushkin al convertirlo en profeta devoto, portador de un mensaje universal único —precisamente la característica esencial del mundo de Dostoievski—, apreciación imposible de aplicar a las variopintas facetas del genio proteico de Pushkin. No sería desacertado decir que estas dos figuras gigantescas abarcan toda la literatura rusa: Pushkin en un polo, Dostoievski en el otro. Quienes encuentren útil o entretenido el problema pueden determinar, hasta cierto punto, las características de otros rusos en relación con esos dos grandes polos opuestos. Cuestionar dónde se sitúan Gógol, Turguéniev, Chéjov o Blok con respecto a Pushkin y Dostoievski da y ha dado lugar a análisis críticos fructíferos y esclarecedores. Pero si nos planteamos el caso del conde León Nikolaievich Tolstoi y, nos hacemos la misma pregunta acerca de él —si pertenece a la primera o la segunda categoría, si es monista o pluralista, si su punto de vista es particular o global, si está hecho de una única sustancia o compuesto de elementos heterogéneos—, la respuesta no es clara ni inmediata. En cierto modo, la pregunta no parece del todo apropiada, pues parece provocar más oscuridad de la que disipa. Y no es falta de información lo que nos hace vacilar: Tolstoi nos ha hablado más de sí mismo, sus opiniones y posturas que

ningún otro escritor ruso, casi más que ningún otro escritor europeo. Tampoco puede decirse que su arte sea oscuro en el sentido corriente del término. Su universo no tiene rincones secretos, sus historias son luminosas como la luz del día. Tolstoi las ha explicado y se ha explicado a sí mismo. Ha razonado acerca de esas historias y del método utilizado para desarrollarlas y lo ha hecho con más coherencia, fuerza, cordura y lucidez que cualquier otro escritor. ¿Es una zorra o un erizo? ¿Por qué es tan curiosamente difícil encontrar una respuesta? ¿Se parece más a Shakespeare y a Pushkin que a Dante y a Dostoievski? ¿O es por completo distinto de todos y la pregunta —por absurda— no tiene respuesta? ¿Con qué misterioso obstáculo parece tropezar nuestra indagación?

En este ensayo no me propongo contestar esta pregunta porque contestarla exigiría, nada menos, todo un estudio crítico del arte y el pensamiento de Tolstoi en su conjunto. Me limitaré a sugerir que la dificultad podría radicar —siquiera en parte— en que el mismo Tolstoi era consciente del problema e hizo lo posible por adulterar la respuesta. Quiero proponer la hipótesis de que Tolstoi era una zorra por naturaleza, pero creía ser erizo; que una cosa son sus dotes y logros y otra sus convicciones y, en consecuencia, su interpretación de esos logros. Por lo tanto, sus ideales lo condujeron, y no sólo a él sino también a quienes sucumbieron a su genial capacidad de persuasión, a malinterpretar sistemáticamente lo que hacían o debían hacer. Ninguno de sus lectores puede quejarse de que haya dejado librada a la duda su opinión sobre el tema. Su criterio sobre la cuestión impregna todos sus escritos discursivos: diarios, comentarios incidentales, cuentos y ensayos autobiográficos, panfletos sociales y religiosos, críticas literarias, cartas a corresponsales privados y públicos. Pero donde con mayor claridad surge el conflicto entre lo que era y quería ser es en su visión de la historia, a la cual dedicó muchas de sus páginas más brillantes y paradójicas. Este ensayo pretende examinar sus doctrinas históricas y evaluar tanto los motivos que las sustentaban como algunas de sus probables fuentes. En una palabra, es una tentativa de enfocar la postura de Tolstoi ante la historia con la misma rigurosidad con que él pretendió que la vieran sus lectores, aunque la razón sea ligeramente distinta: la luz que arroja sobre un hombre genial y no sobre el destino de la humanidad.

DOS

En general, la filosofía de la historia de Tolstoi no ha logrado la atención que merece, ni como punto de vista intrínsecamente interesante, ni como acontecimiento de la historia de las ideas. Ni siquiera como elemento en el desarrollo del propio Tolstoi^[3]. Quienes han estudiado a Tolstoi primordialmente como novelista han calificado a veces de perversas interrupciones de la narración los pasajes históricos y filosóficos distribuidos entre las páginas de *La guerra y la paz*, fruto de la lamentable tendencia, propia del gran escritor, a salirse del tema y expresar opiniones demasiado obstinadas, algo así como una metafísica casera desequilibrada de escaso o nulo interés intrínseco, en absoluto artística y por completo extraña a la finalidad y estructura de la obra de arte en conjunto. Fue Turguéniev —que sentía profunda antipatía por la personalidad y el arte de Tolstoi— quien encabezó el ataque aunque, años después, reconociera por iniciativa propia y con toda generosidad la genialidad de Tolstoi como escritor. En cartas a Pavel Annenkov^[4], Turguéniev habla de la «charlatanería» de Tolstoi y califica sus disquisiciones históricas de «ridiculeces» y «embustes» para engañar a incautos, pergeñados por un «autodidacta» que en vano pretende sustituir con ellos el conocimiento genuino. Se apresura a agregar que, desde luego, Tolstoi compensa semejantes defectos con «su maravilloso genio artístico». Acto seguido lo acusa de inventar «un sistema que parece resolverlo todo con gran simplicidad, como por ejemplo, el fatalismo histórico: monta su caballito de madera y... ¡a galopar! Sólo cuando —como Anteo— toca tierra, recupera su verdadera fuerza^[5]». El mismo tomo tiñe la célebre y emotiva súplica que, desde su lecho de muerte, Turguéniev envía a su antiguo amigo y rival.

Le ruega que se desprenda de su manto de profeta y vuelva a su verdadera vocación: la de «gran escritor de la tierra rusa»^[6]. Pese a dar «gritos de alegría y admiración» ante ciertos pasajes de *La guerra y la paz*, Flaubert manifiesta el mismo horror: «il se répète et il philosophe»^[7], le dice en una carta a Turguénev, que le había enviado la versión francesa de la obra maestra, hasta ese momento casi desconocida fuera de Rusia. En la misma vena, el filosófico comerciante en té Vassili Botkin —que miraba con buenos ojos a Tolstoi—, íntimo amigo y corresponsal de Belinski, le escribe al poeta Afanasi Fet:

Los especialistas literarios... piensan que el elemento intelectual de la novela es muy endeble, que la filosofía de la historia es de poca monta y superficial y que la negación de la influencia decisiva de las personalidades individuales sobre los acontecimientos no pasa de ser un cúmulo de sutilezas místicas. Pero el talento artístico del autor está fuera de toda duda. Ayer ofrecí una cena, a la que vino Tiútchev. Ahora repito lo que dijo todo el mundo^[8].

Los historiadores contemporáneos y los especialistas militares —entre los cuales por lo menos uno había luchado en 1812^[9] — protestaron indignados por las inexactitudes de los hechos. Desde entonces se aducen pruebas fehacientes de que el autor de *La guerra y la paz*^[10] falsificó detalles históricos. Se dice que, a pesar de conocer a fondo las fuentes originales disponibles, perpetró falsedades con plena conciencia en aras, parece ser, de una finalidad no tanto artística como «ideológica».

Este consenso en cuanto a la crítica histórica y estética parece haber marcado la tónica de casi todos los juicios posteriores con respecto al contenido «ideológico» de *La guerra y la paz*. En todo caso, Shelgunov lo consideró digno de un ataque directo a cuenta de su pasividad social, que bautizó con el nombre de «filosofía del pantano». Otros decidieron, en su mayoría, ignorarlo discretamente o tratarlo como una aberración típica, atribuible a la combinación de la conocida tendencia rusa a predicar —y estropear así obras de arte—, y al capricho inmaduro por ideas generales, propia de jóvenes intelectuales de países alejados de los centros de civilización: «Para nosotros es una suerte que el autor tenga más de artista que de pensador», dijo el crítico Dimitri Ajsharúmov^[11]. Éste ha sido el criterio que más eco ha tenido a lo largo de tres cuartos de siglo entre los

críticos de Tolstoi, tanto rusos como extranjeros, prerrevolucionarios como soviéticos, reaccionarios como progresistas, entre la mayoría de quienes lo ven en primer lugar en su condición de escritor y artista y entre quienes lo consideran profeta y maestro, mártir, influencia social o «caso» sociológico o psicológico. La teoría histórica de Tolstoi tiene escaso interés para Vogüé y Merezhkovski, para Stefan Zweig y Percy Lubbock, para Biriúkov y el profesor Simmons, sin mencionar a muchos otros de menor envergadura. Los historiadores del pensamiento ruso tienden^[12] a etiquetar este aspecto de Tolstoi como «fatalismo» y, sin detenerse, pasan a las teorías históricas más interesantes de Leóntiev o Danilevski. Los críticos más cautelosos o modestos no llegan tan lejos, pero tratan la «filosofía» de Tolstoi con incómodo respeto. Incluso Derrick Leon, que se refiere a las opiniones del escritor en esa época con más prudencia que la mayor parte de sus biógrafos, sigue el sendero de Aylmer Maude y no hace el menor intento por evaluar la teoría ni por relacionarla con el resto de la vida y el pensamiento de Tolstoi, a pesar de haber dado meticulosa razón de las reflexiones del escritor acerca de las fuerzas que dominan la historia, sobre todo en la segunda parte del largo epílogo con el cual termina la narración de *La guerra y la paz*. Y, aun así, su caso es casi único^[13] Quienes se interesan en Tolstoi ante todo como profeta y mentor centran su análisis en las doctrinas más tardías del maestro —posteriores a su conversión—, cuando ya no se consideraba fundamentalmente escritor, sino preceptor de la humanidad, objeto de veneración y peregrinaje. En general se dice que la vida de Tolstoi se divide en dos partes: la primera es la del autor de obras maestras inmortales; la segunda, la del profeta de la regeneración individual y social. Primero es el escritor aristocrático, difícil, un tanto inaccesible, genial y atribulado novelista. Luego, el sabio perverso y dogmático, exagerado, que ejerce amplia influencia, sobre todo en su país: una verdadera institución mundial de excepcional trascendencia. De vez en cuando hay quien intenta buscar las raíces del segundo período en el primero, supuestamente cargado de augurios de una posterior vida de renuncia. Ese segundo periodo es el que se considera fundamental. Del último Tolstoi —en todas sus facetas— hay estudios filosóficos, teológicos, éticos, psicológicos, políticos y económicos.

Sin embargo, se da con seguridad una paradoja. El interés de Tolstoi por la historia y la cuestión de la verdad histórica era ya apasionado, casi obsesivo, antes y durante la escritura de *La guerra y la paz*. Si se leen sus diarios, sus cartas y la obra misma, no cabe duda de que, en cualquier caso, el autor consideraba que este problema era el meollo de toda la cuestión, el dilema central alrededor del cual construye la novela. Tolstoi es por cierto el último autor a quien se le puedan aplicar los términos de «charlatanismo», «superficialidad», «falta de rigurosidad intelectual». Quizá pueda hablarse de prejuicios, perversidad, arrogancia. Posiblemente también de autoengaño y falta de moderación. De su imperfección moral o espiritual era más consciente que sus enemigos. Pero son grotescas e inconcebibles las acusaciones de fallas intelectuales, nula capacidad crítica, inclinación a la vacuidad, tendencia a escabullirse valiéndose de alguna doctrina superficial evidentemente absurda —con menoscabo de la descripción o el análisis realista de la vida—, capricho por cualquier teoría de moda (defecto fácilmente atribuible a Botkin o Fet pero, ¡ay!, no a Tolstoi). A nadie que esté en sus cabales, por lo menos en este siglo, se le hubiera ocurrido negar a Tolstoi fuerza intelectual, apabullante capacidad para ver a través de cualquier disfraz convencional, ni ese escepticismo suyo por el cual el príncipe Viazemski inventó para Tolstoi el curioso término ruso de «netovschic»^[14] («negativista»), primera versión del nihilismo que, más tarde, le atribuyeron con toda naturalidad Vogüé y Albert Sorel. Algo se escapa aquí: el violento rechazo ahistórico, e incluso antihistórico, de Tolstoi ante cualquier esfuerzo por explicar o justificar la personalidad y los actos humanos en función del desarrollo social o individual, o de las «raíces» del pasado. Y esto unido a su interés absorbente de toda la vida por la historia, que lo condujo a conclusiones artísticas y filosóficas capaces de provocar comentarios tan asombrosamente desdeñosos de críticos de ordinario cuerdos y benévolo. Aquí hay algo que, con seguridad, merece atención.

TRES

El interés de Tolstoi por la historia se manifestó desde muy temprano. No parece haber surgido del afán de escudriñar el pasado como tal, sino del deseo de calar hasta las causas originales; y comprender cómo y por qué suceden las cosas de determinada manera y no de otra; de la decepción ante explicaciones corrientes que no explican nada y dejan la mente insatisfecha; de la tendencia a dudar, sospechar y, si es necesario, rechazar cuanto no responda la cuestión a fondo; del interés por ir a cualquier precio hasta las raíces de cada asunto. Ésa fue la actitud de Tolstoi a lo largo de toda su vida. Una actitud que dista mucho de ser síntoma de «embuste» o «superficialidad». Su postura lleva aparejado un incurable amor por lo concreto, lo empírico, lo verificable, además de una desconfianza instintiva por lo abstracto, lo impalpable, lo sobrenatural. En una palabra, había en Tolstoi una tendencia precoz al enfoque científico, positivista. Era poco amigo del romanticismo, de las formulaciones abstractas, de la metafísica. Siempre buscaba el hecho «duro y puro», buscaba aquello que el intelecto normal puede aferrar y verificar; el hecho no corrompido por intrincadas teorías divorciadas de la realidad tangible ni condicionado a misterios del más allá, sean teológicos, poéticos o metafísicos. Lo atormentaban los problemas de fondo con los cuales se enfrenta la juventud de cada generación: el bien y el mal, el origen y la finalidad del universo y sus habitantes, las causas de todo lo que sucede. Las respuestas dadas por teólogos y metafísicos le parecían absurdas aunque sólo fuera por el lenguaje empleado, esas palabras sin referencia evidente al mundo cotidiano del sentido común, al cual Tolstoi se aferraba con obstinación como a lo único real, incluso antes de darse cuenta de lo que hacía. En la historia, sólo en la historia, sólo en la suma de acontecimientos concretos en

el tiempo y el espacio, suma de la experiencia real de mujeres y hombres reales en sus relaciones mutuas en un medio físico real, tridimensional, empírico, sólo allí estaba la verdad, la materia con la cual podían darse auténticas respuestas cuya aprehensión no requiere sentidos ni facultades especiales de las que los seres humanos corrientes carecen. Ése, era desde luego el espíritu de indagación empírica que alentaba a los grandes pensadores antiteológicos y antimetafísicos del siglo XVIII. El realismo de Tolstoi y su incapacidad para dejarse engatusar por ninguna sombra lo convirtieron en discípulo natural de esos pensadores, incluso sin conocer sus doctrinas. Lo mismo que Monsieur Jourdain, habló en prosa mucho antes de saberlo y, desde el principio hasta el final de su vida, fue enemigo del trascendentalismo. Creció en pleno auge de la filosofía hegeliana, que pretendía explicarlo todo basándose en el desarrollo histórico, pero concibió el proceso como algo que, en última instancia, no admitía métodos de investigación empírica. Al joven Tolstoi le influenció sin duda el historicismo de su tiempo tanto como influenció a todos los espíritus investigadores de la época. Pero rechazó por instinto el contenido metafísico. En una de sus cartas dice que los escritos de Hegel eran un galimatías ininteligible sembrado de trivialidades. Sólo en la historia —la suma de datos posibles de descubrir por métodos empíricos— se podía encontrar la clave de la misteriosa razón según la cual las cosas sucedían como sucedían y no de otro modo. Y por consiguiente sólo la historia podía arrojar luz sobre los problemas éticos básicos que lo obsesionaban, lo mismo que obsesionaban a todos los pensadores rusos del siglo XIX. ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? ¿Por qué estamos aquí? ¿Qué debemos ser y hacer? El estudio de las relaciones históricas y la exigencia de respuestas a estas «proklyatye voprosy»^[15] se funden en la mente de Tolstoi para convertirse en una unidad, tal y como prueban con toda claridad sus cartas y diarios tempranos.

En los primeros diarios encontramos referencias a sus intentos por comparar el *Nakaz*^[16] de Catalina la Grande con pasajes de Montesquieu, en los dice ella haberse fundado^[17]. Tolstoi lee a Hume y a Thiers^[18] así como a Rousseau, Sterne y Dickens^[19]. Está obsesionado por la idea de que los principios filosóficos sólo pueden entenderse dentro de su expresión

concreta en la historia^[20]. «Escribir la historia genuina de la Europa actual: he ahí un objetivo para toda la vida»^[21]. Y otra vez: «Las hojas de un árbol nos dan más placer que las raíces»;^[22] lo cual implica, no obstante, que se trata de una visión superficial del mundo. Pero, al mismo tiempo, está el comienzo de un agudo sentido del desencanto, el sentimiento de que la historia —tal como la escriben los historiadores— hace promesas imposibles de cumplir porque, igual que la filosofía metafísica, pretende ser lo que no es, es decir, una ciencia capaz de llegar a conclusiones acertadas. Puesto que los hombres no pueden resolver los problemas filosóficos con los principios de la razón, intentan hacerlo desde un punto de vista histórico. Pero la historia «es una de las ciencias más atrasadas, una ciencia que ha perdido su objetivo»^[23]. La razón es que la historia no resolverá —porque no puede hacerlo— las grandes incógnitas que han atormentado a los hombres de todas las generaciones. En la búsqueda de respuestas a esas incógnitas, los hombres han acumulado el conocimiento de los hechos, según se suceden en el tiempo: pero ese conocimiento no es más que un subproducto, una especie de «superincógnita» que la gente estudia —craso error— como un fin en sí mismo. Y es más, «la historia nunca nos revelará cuáles son y cuándo se producen las conexiones que existen entre ciencia, el arte y la moral; entre el bien y el mal; entre la religión y las virtudes cívicas... Lo que sí nos dirá (y equivocadamente) es de dónde vinieron los hunos, cuándo vivieron, quien sentó las bases de su poder, etcétera». Según su amigo Nazariév, en el invierno de 1846 Tolstoi le dijo: «La historia no es más que un cúmulo de fábulas y bagatelas inútiles, recargada con cantidad de cifras y nombres propios. La muerte de Igor, la serpiente que mordió a Oleg... ¿qué son sino cuentos de comadres? ¿A quién le importa saber que Iván se casó en segundas nupcias con la hija de Temriuk el 21 de agosto de 1562, mientras que con Ana Alekséievna Koltóvskaia —su cuarta esposa— se casó en 1572...?»^[24].

La historia no revela causas, sólo ofrece la sucesión de acontecimientos sin explicarlos. «Todo entra forzado en un molde único inventado por los historiadores: el zar Iván el Terrible —sobre quien en estos momentos dicta conferencias el profesor Ivanov— era un hombre sabio y virtuoso que, en 1560, se convierte de pronto en un tirano loco y cruel. ¿Cómo? ¿Por qué?

Ni siquiera debes preguntarlo...»^[25]. Y en 1908, medio siglo después, le manifiesta a Gúsev: «La historia sería algo excelente si fuera verdad»^[26].

La propuesta de que la historia puede —y debe— ser científica es aceptada generalmente en el siglo XIX. Pero no eran muchos los que interpretaban la palabra «ciencia» con el significado de ciencia natural, para luego preguntarse si la historia podía transformarse en ciencia, en el sentido específico del término. Auguste Comte fue quien adoptó la postura más intransigente y, siguiendo la huella de su maestro Saint-Simon, intentó convertir la historia en sociología, con las increíbles consecuencias que no es necesario exponer aquí. De todos los pensadores, Karl Marx es, quizá, quien se atuvo a su programa con más seriedad y quien hizo el intento más audaz —si bien uno de los menos exitosos— para descubrir las leyes generales que gobiernan la evolución histórica, concebida sobre la base de la entonces tentadora analogía con la ciencia biológica y la ciencia anatómica, transformadas y cargadas de triunfalismo, por las nuevas teorías de Darwin. Lo mismo que Marx (de quien aparentemente no sabía nada), Tolstoi vio con toda claridad que si la historia era una ciencia, sería con seguridad posible descubrir y formular un conjunto de leyes históricas ciertas. Esas leyes, unidas a los datos aportados por la observación empírica, harían factible la predicción del futuro (y la «retrodicción» del pasado), tan factible como en el caso de la geología y la astronomía. Pero Tolstoi vio con más claridad que Marx y sus seguidores que, de hecho, no se había logrado y así lo sostuvo con su habitual candor dogmático, reforzando la tesis con argumentos destinados a demostrar que las perspectivas de alcanzar semejantes objetivos eran nulas. Y remató la cuestión de forma contundente al afirmar que, si se consiguiera llevar a la realidad esa esperanza científica, la vida humana tal como la conocemos habría tocado a su fin: «Si permitimos que la vida humana se rija por la razón, se destruiría la posibilidad de vida, es decir, de la actividad humana que implica la conciencia del libre albedrío»^[27].

Pero lo que para Tolstoi resultaba opresivo no era sólo la naturaleza no científica de la historia, sino el hecho de que, por escrupulosa que sea la técnica de la investigación histórica, resulte imposible descubrir leyes fiables del tipo exigido, incluso, por las ciencias naturales menos

desarrolladas. Más tarde pensó que no podía justificar ante sí mismo la selección en apariencia arbitraria del material ni la no menos arbitraria forma de distribuir el énfasis, arbitrariedades a las cuales parece estar condenado todo escrito histórico. Se queja de que, mientras que los factores determinantes de la vida de la humanidad son muchos y variados, los historiadores no seleccionen entre ellos más que alguno aislado —sea político o económico— y lo presenten como si fuera el más importante, la causa efectiva del cambio social. En ese caso ¿dónde quedan la religión, los factores «espirituales» y tantos otros aspectos, literalmente de infinita multiplicidad, propios de cualquier acontecimiento? ¿Cómo es posible no llegar a la conclusión de que las historias existentes representan lo que según Tolstoi «es tal vez apenas un 0,001 % de los elementos que, en realidad, constituyen la verdadera historia de los pueblos»? Lo habitual es que, tal como suele escribirse, da más importancia a los hechos «políticos» —públicos— y olvida casi siempre por completo los hechos espirituales, «íntimos». Sin embargo, *prima facie*, éstos son los más reales, la experiencia más inmediata de los seres humanos. En último análisis, la vida está hecha de éstos y sólo de éstos. Por lo tanto, los historiadores políticos rutinarios no dicen sino insensateces superficiales.

Durante la década de 1850 Tolstoi vivió obsesionado por el deseo de escribir una novela histórica. Uno de sus principales objetivos era destacar el contraste existente entre la trama «real» de la vida —tanto individual como colectiva— y la imagen «irreal» ofrecida por los historiadores. En las páginas de *La guerra y la paz* se yuxtaponen una y otra vez con suma agudeza la «realidad» —lo que «de verdad» ocurrió— y el distorsionado caldo de cultivo en el cual la ofrecerán al público las informaciones oficiales y, desde luego, la rememorarán los propios protagonistas, cuyos recuerdos originales ya habrán sido retocados por su propia mente traicionera (y traicionera sin remedio porque racionaliza y formaliza automáticamente). Tolstoi coloca una y otra vez a los héroes de *La guerra y la paz* en situaciones que evidencian con particular vigor este hecho.

En la batalla de Austerlitz, Nikolai Rostov ve pasar a caballo con su séquito al ilustre soldado príncipe Bagрати́он, rumbo al pueblo de Schönggraben, desde donde avanza el enemigo. Ni él, ni sus acompañantes,

ni los oficiales que van a galope en su busca llevándole mensajes, nadie, se da ni puede darse cuenta de lo que pasa, dónde pasa ni por qué pasa. La aparición de Bagration no aclara en absoluto el caos de las contingencias de la batalla ni la mente de los oficiales rusos. Sin embargo, su llegada anima a los subordinados. El coraje, la serenidad, la mera presencia del jefe crea la ilusión de la cual él es la primera víctima, a saber: la ilusión de que lo que ocurre está de alguna manera ligado a su habilidad, a *sus planes*; de que es su autoridad lo que, de alguna manera, dirige el curso de la batalla. Eso es lo que, a su vez, tiene acentuada influencia en la moral de quienes lo rodean. Los partes que a su debido tiempo se redacten, atribuirán inevitablemente a él y a sus órdenes cuanta acción o hecho se produzca en el bando ruso. Le pertenecerán el mérito o el descrédito, la victoria o la derrota aunque todos sepan que el resultado de la batalla habrá dependido, más que de él, de los humildes soldados desconocidos, que por lo menos hacen lo que se hacen, en cualquier lucha real, esto es, disparan unos a otros, se hieren, se matan, avanzan, retroceden, etcétera.

Cosa que también sabía el príncipe Andrei, quien tuvo ocasión de comprobarlo en carne propia cuando, en la batalla de Borodinó, fue herido de muerte. Había empezado a entender la verdad antes, durante el período en que se esforzaba en conocer gente «importante» que, en apariencia, guiaba el destino de Rusia. En esa época se convenció poco a poco de que el principal consejero de Alejandro —el famoso reformista Speranski—, sus amigos y el propio Alejandro se engañaban sistemáticamente al suponer que sus acciones, palabras, memoranda, edictos, resoluciones, leyes y demás eran los motores del cambio histórico y determinaban el destino de hombres y naciones cuando, en realidad, no significaban nada; no eran más que gestos de arrogancia en el vacío. Así llega Tolstoi a una de sus célebres paradojas: cuanto más alto es el nivel que ocupa un soldado o un estadista, más lejos está de la base, formada por hombres y mujeres cuyas vidas son la verdadera sustancia de la historia. Por consiguiente, menor es el efecto que, en el curso de la historia, tienen las palabras y actos de personajes tan remotos, pese a su autoridad teórica.

En el famoso pasaje en que se refiere a las condiciones de Moscú en 1812, Tolstoi destaca que, a partir de las heroicas proezas de Rusia

posteriores al incendio de Moscú, es posible inferir que sus habitantes estaban por completo volcados en actos de sacrificio personal —para salvar al país o lamentar su destrucción, sumidos en el heroísmo, el martirio y la desesperanza—, pero en realidad no era así. Lo que preocupaba a la gente eran sus intereses personales. Quienes, como siempre, atendían sus negocios sin emociones heroicas y sin pensar en ser actores en el luminoso escenario de la historia, eran los más útiles al país y a la comunidad; mientras los más inútiles eran quienes trataban de adivinar el curso general de los acontecimientos, quienes querían tomar parte activa en la historia, quienes realizaban increíbles hazañas de sacrificio y heroísmo, quienes participaban en acciones grandiosas^[28]. Para Tolstoi, los peores eran los lenguaraces imparables, los que se acusaban mutuamente de cosas «de las cuales, de hecho, nadie podía haber sido responsable». Todo ello debido a que «en ninguna parte está escrito con más claridad el mandamiento de no probar el fruto de la sabiduría que en el curso de la historia. Sólo da frutos la actividad inconsciente; el individuo que juega un papel en el acontecer histórico nunca entiende su significado. Si pretende entenderlo, cae en la esterilidad»^[29]. Tratar de entender cualquier cosa por medios racionales es asegurarse el fracaso. Pierre Bezújov «se pierde» en la batalla de Borodinó, en busca de algo que imagina como una especie de escenificación teatral; una batalla como la describen historiadores y pintores. Lo único que encuentra es la confusión habitual de los individuos, ocupados en satisfacer al azar tal o cual deseo humano^[30]. En todo caso, esto es concreto, no está contaminado por teorías ni abstracciones. En consecuencia, Pierre está más cerca de la verdad sobre el devenir de los acontecimientos —al menos como lo ven los hombres— que quienes consideran que los hechos obedecen a un conjunto de leyes o normas posibles de descubrir. Pierre no ve nada más que una sucesión de «accidentes» cuyos orígenes y consecuencias, en general, no se pueden rastrear ni predecir. Sólo son grupos de hechos escasamente vinculados, que forman estructuras en constante cambio y no permiten discernir curso ordenado alguno. Miente quien sostenga que detecta estructuras formulables en términos «científicos».

La ironía más corrosiva de Tolstoi, sus sarcasmos más amargos, los reserva para quienes presumen de especialistas oficiales en el manejo de asuntos humanos. En este caso los teóricos militares occidentales —el general Pfuel o los generales Bennigsen y Paulucci—, todos los cuales desbarran en el Consejo de Drissa, ya sea en defensa o en detrimento de determinada teoría estratégica o táctica. Semejantes hombres no pueden ser más que impostores, puesto que no hay teoría capaz de abarcar la enorme variedad de conductas humanas, la vasta multiplicidad de minúsculas causas y efectos imposibles de descubrir, la esencia de la interacción entre los hombres y la naturaleza, que la historia pretende registrar. Quienes se jactan de poder ajustar esa infinita multiplicidad para hacerla caber en sus leyes «científicas» tienen que ser charlatanes conscientes de que lo son o ciegos lazarillos de ciegos. El juicio más severo lo merece, por tanto, el teorizador jefe en persona, el gran Napoleón, que los hipnotiza a todos, haciéndoles creer que entiende y controla los hechos gracias a la superioridad de su intelecto, gracias a fogonazos de intuición o gracias a otros medios que le permiten dar la respuesta correcta a los problemas planteados por la historia. Cuanto más grande es la pretensión, mayor es la mentira. Por consiguiente, Napoleón es el más lamentable, el más despreciable de los actores de la gran tragedia.

Ésa es, pues, la desmedida ilusión que Tolstoi se propone denunciar: que, con sus propios recursos, los individuos son capaces de entender y controlar el curso de los acontecimientos. Creerlo así es convertirse en víctima de un tremendo error. Junto con esos rostros públicos —esas gentes huecas, a medias auto engañadas, a medias conscientes de su superchería, gentes que hablan y escriben compulsivamente sin ton ni son sólo para cubrir las apariencias y evitar enfrentarse con las verdades desnudas—, junto con esa complicada maquinaria que oculta el espectáculo de su impotencia, de su prescindibilidad, de su ceguera, yace el mundo real, el curso de la vida que los hombres entienden, la dedicación a los detalles habituales de la existencia cotidiana. Cuando Tolstoi compara la vida real —la experiencia «viviente», individual, concreta, diaria— con la visión panorámica conjurada por los historiadores, advierte con absoluta claridad cuál de las dos cosas es real y coherente, y cuál un pergeño, a veces ideado

con elegante ingenio, pero siempre ficticio. Aunque no se parece a Virginia Woolf en esto —como casi en nada— Tolstoi fue quizás el primero en expresar la célebre acusación que medio siglo después lanzaría la escritora contra los profetas de su generación —Shaw, Wells y Arnold Bennett—, materialistas ciegos que nunca comprendieron qué es lo que constituye la esencia de la vida, confundiendo los accidentes externos, los aspectos banales ajenos al alma humana —las llamadas realidades sociales, económicas y políticas— con lo que por sí solo es genuino: experiencia individual, relación específica entre personas, colores, olores, sabores, sonidos y movimientos, celos, amores, odios, pasiones, chispazos intuitivos, momentos de transformación, sucesión común y cotidiana de datos privados, que son lo que constituye cuanto existe, es decir, la realidad.

¿Cuál es entonces la tarea del historiador? ¿Registrar los datos últimos de la experiencia subjetiva, la existencia personal vivida por los hombres, «pensamientos, conocimientos, poesía, música, amor, amistad, odios, pasiones» que, según Tolstoi, componen la vida real, sin tener en cuenta nada más? Ésa es la tarea a la cual Turguénev empujaba constantemente a Tolstoi y a todos los escritores —pero a él en particular— porque ahí residía el verdadero genio, su destino de sobresaliente escritor ruso. Y eso es lo que Tolstoi rechazó indignado y con violencia, incluso en los años previos a su fase religiosa final, porque no era responder a la pregunta por lo que existe, sino darle sin más la espalda y apagar el deseo de descubrir cómo vive el hombre en sociedad, cómo y con qué fin influye el entorno en el individuo y los seres humanos en general. Esa clase de purismo artístico —predicada en su tiempo por Flaubert—, esa manera de preocuparse por el análisis y la descripción de la experiencia, relaciones, problemas y vida íntima de los individuos —propugnada más tarde por Gide y los escritores franceses e ingleses influidos por él—, le chocaba como enfoque trivial y falso a la vez. No abrigaba dudas a propósito del consumado oficio con el cual era capaz de manejarse en este arte ni de que ésa fuera precisamente la virtud que provocaba la admiración de los demás, pero la condenaba sin concesiones.

En una carta que escribió mientras trabajaba en *La guerra y la paz* decía con amargura que, sin la menor duda, lo que más gustaría al público serían las escenas de la vida social y personal, las damas y caballeros, sus intrigas

mezquinas, las conversaciones ingeniosas, las acabadas descripciones de idiosincrasias insignificantes^[31]. Sin embargo, todo eso tan sólo son las «flores» triviales de la vida, no las «raíces». El propósito de Tolstoi es descubrir la verdad. Por lo tanto necesita saber en qué consiste la historia y limitarse a recrearla. La historia no es sin duda una ciencia; la sociología, que pretende serlo, es un fraude. No se han descubierto auténticas leyes de la historia. Los conceptos al uso —«causa», «accidente», «genio»— no explican nada, no son más que disfraces burdos de la ignorancia. ¿Por qué se producen de determinada manera los hechos que, en conjunto, llamamos historia? Hay historiadores que atribuyen los hechos a los actos de los individuos, pero no es ésa la respuesta, porque no explica cómo «causan» esos actos los hechos que se supone que «causan» u «originan». Tolstoi parodia la asignatura de historia —según se enseñaba en su época— de modo bastante típico como para que merezca la pena leerla entera:^[32]

«Luis XIV era un hombre muy orgulloso y seguro de sí mismo. Tenía tal y cual amante, tal y cual ministro y gobernaba muy mal Francia. Los herederos de Luis XIV eran también hombres débiles y también gobernaron mal Francia. También ellos tenían tal y cual favorita y tal y cual amante. Aparte de eso, a la sazón, algunas personas escribían libros. A fines del siglo XVIII se reunieron en París unas dos docenas de personas que empezaron a decir que todos los hombres eran libres e iguales. Ésa fue la causa de que en toda Francia las gentes empezaran a masacrarse y ahorcarse unas a otras. Esa gente mató al Rey y a una buena cantidad de otras personas. En esa época había un hombre genial en Francia: Napoleón. Conquistó a todos por doquier, es decir, mató a mucha gente porque era un genio y, por alguna razón, se fue a matar africanos y los mató tan bien, con tanta inteligencia y habilidad, que una vez de vuelta en Francia ordenó que todo el mundo le obedeciera, cosa que todo el mundo aceptó. Después de haberse auto proclamado emperador se volvió a marchar para matar masas de gente en Italia, Austria y Prusia. También allí mató a una enorme cantidad de gente. En Rusia gobernaba el emperador Alejandro, que decidió restablecer el orden en Europa y, por tanto, declaró la guerra a Napoleón. Pero en el año 1807 se hizo amigo suyo, en el año 1811 volvió a pelearse con él y ambos empezaron otra vez a matar a mucha gente. Y Napoleón trajo seiscientos mil hombres a Rusia y conquistó Moscú. Pero de pronto huyó de Moscú y entonces el emperador Alejandro, ayudado y aconsejado por Stein y otros, logró unir a Europa y armar un ejército contra quien perturbaba la paz. Los aliados de Napoleón se convirtieron de repente en sus enemigos e hicieron marchar sus ejércitos contra él, que había reunido nuevas fuerzas. Los aliados derrotaron a Napoleón, entraron en París, lo forzaron a renunciar al trono y lo mandaron a la isla de Elba, pese a no haberlo despojado de su título de emperador y de tratarlo con el mayor respeto, sin tener en cuenta que

cinco años antes, año tras año, todos lo consideraban un forajido al margen de la ley. Desde entonces empezó a reinar Luis XVIII, quien hasta ese momento había sido puesto en ridículo tanto por los franceses como por los aliados. En cuanto a Napoleón, después de derramar lágrimas ante la Vieja Guardia, abandonó el trono y marchó al exilio. Entonces estadistas y diplomáticos astutos —Talleyrand en particular, que había conseguido sentarse antes que nadie en el famoso sillón^[33] y extender las fronteras de Francia— se reunieron en Viena y en sus conversaciones decidieron hacer a los pueblos felices o infelices. De súbito estadistas y monarcas casi llegan a las manos. Estuvieron a punto de ordenar que sus tropas se mataran otra vez unas a otras. Pero en ese momento llegó Napoleón a Francia con un batallón y los franceses, que lo odiaban, se sometieron todos de inmediato a él. Cosa que molestó mucho a los monarcas aliados, quienes una vez más hicieron la guerra a los franceses. Y el genial Napoleón fue desterrado y llevado a la isla de Santa Helena al descubrir, de pronto, que era un bandido. De modo que el exiliado, separado de sus seres queridos y de su bienamada Francia, murió de muerte lenta en una roca y legó sus grandes hazañas a la posteridad. En cuanto a Europa, se produjo una violenta reacción y todos los príncipes empezaron otra vez a maltratar a sus pueblos».

Tolstoi continúa:

«La nueva historia es como el sordo que contesta preguntas que nadie le hace... La pregunta principal es: ¿cuál es el poder que rige el destino de los pueblos? La historia parece suponer la posibilidad de dar por sentado que ese poder nos es familiar a todos. Pero, a pesar de que todos deseemos admitir que conocemos bien ese poder, quienes hayan leído una buena cantidad de obras históricas no pueden evitar la duda de que ese poder —que distintos historiadores entienden de distintas maneras— sea de verdad tan familiar a todos».

Sigue diciendo que los historiadores políticos que escriben de esa manera no explican nada; se limitan a atribuir el «poder» supuestamente ejercido por unos individuos sobre otros, pero no dicen cuál es el significado del término «poder». Y, sin embargo, ése es el meollo de la cuestión. El problema del desarrollo histórico está directamente ligado al «poder» que algunos hombres ejercen sobre otros. Pero ¿qué es el «poder»? ¿Cómo se logra? ¿Puede transferirse de un hombre a otro? ¿Es seguro que no sea la mera fuerza física? ¿Ni la fuerza moral? ¿Era Napoleón dueño de alguna de las dos?

Tolstoi piensa que quienes se dedican a la historia universal —a diferencia de los historiadores nacionales— no hacen más que abundar en esos conceptos, sin aclararlos: en vez de hablar de un país o una nación,

hablan de todos al mismo tiempo, pero el fenómeno de la interacción de «fuerzas» misteriosas sigue sin elucidar cuál es la razón para que determinadas naciones o determinados hombres obedezcan a otros; cuál es la razón de que haya guerras y victorias de unos sobre otros; por qué razón hombres inocentes, convencidos de que el crimen es perverso, se matan entre sí haciendo alarde de entusiasmo y orgullo, y además se los glorifica por la hazaña; por qué razón se producen los grandes movimientos de masas, unas veces de este a oeste, otras en cualquier dirección. A Tolstoi le irritan en particular las referencias a la influencia dominante de los grandes hombres o las grandes ideas. Se nos dice que los grandes hombres son típicos de los movimientos de su época: de ahí que el estudio de su personalidad «explique» dichos movimientos. ¿«Explican» la personalidad de Diderot o Beaumarchais el avance del oeste sobre el este? ¿«Explican» acaso las cartas de Iván el Terrible al príncipe Kurbski la expansión rusa hacia occidente? Los historiadores de la cultura no lo hacen mejor porque se limitan a agregar, como factor añadido, algo llamado la «fuerza» de las ideas o de los libros aunque sigamos sin tener noción de lo que significan palabras como «fuerza». ¿Por qué habrían de ser Napoleón, Mme. de Staël, el barón Stein o el zar Alejandro, más *El contrato social*, la «causa» de que los franceses se decapitaran y ahorcaran unos a otros? ¿Por qué se le va a llamar a eso una «explicación»? En cuanto a la importancia que los historiadores de la cultura atribuyen a las ideas es necesario decir que, sin duda, todos los hombres pueden caer en la tentación de darle exagerado peso a su propia mercadería. Las ideas son la mercadería entre la que se mueven los intelectuales —para el zapatero no hay nada comparable al cuero—, los profesores no hacen más que tender a magnificar sus actividades personales para convertirlas en la «fuerza» central que domina al mundo. Tolstoi añade que teóricos, moralistas y metafísicos arrojan sombras todavía más oscuras sobre el tema. Por ejemplo, la noción de contrato social, tan caro para algunos liberales, habla de que muchos hombres «invisten» de voluntad —en otras palabras, de poder— a un individuo o grupo de individuos. ¿Pero cuál es la acción que concede esa «investidura»? Es posible que tenga significado legal o ético, que sea o no pertinente a aquello que deba considerarse permitido o prohibido, que

pertenezca al mundo de deberes y derechos, al del mal y el bien. Pero no significa nada en lo que se refiere a la explicación fáctica de cómo posibilita que un soberano acumule suficiente «poder» —igual que si fuera un bien de consumo— para lograr tal o cual resultado. Establece que conferir poder da lugar al poderoso, pero semejante tautología es poco esclarecedora. ¿Qué es el «poder» y qué es «conferir»? ¿Quién confiere y cómo lo hace?^[34] El proceso parece muy distinto de cualquiera que sea la cosa que se discuta en las ciencias exactas. Conferir es un acto, pero un acto ininteligible. Conferir poder; adquirirlo, usarlo, no es en absoluto lo mismo que comer, beber, pensar o caminar. Seguimos en tinieblas: *obscurum per obscurius*.

Después de demoler a juristas, moralistas y filósofos políticos —incluido su bienamado Rousseau—, Tolstoi se dedica a demoler la teoría liberal de la historia, según la cual todo puede depender de algo que parece un accidente insignificante. De ahí surgen las páginas en las cuales Tolstoi intenta con obstinación probar que, de lo que sucedía en la batalla de Borodinó, Napoleón estaba tan poco enterado como el último de los soldados, y que por consiguiente, el resfriado que padeció en vísperas de la batalla —al cual los historiadores se empeñaron en adjudicar tanta importancia— no tuvo mayor incidencia. Argumenta con gran énfasis que hoy sólo parecen particularmente decisivas las órdenes y las decisiones de los comandantes (sólo en ellas se concentran los historiadores) que resultan coincidir con lo que, en realidad, ocurrió después. Por el contrario, muchísimas otras órdenes y decisiones de igual envergadura y auténtico cuño, que parecieron no menos decisivas y vitales a quienes en su momento las impartieron o adoptaron, cayeron en el olvido, invalidadas por el curso desfavorable de los hechos, porque no fueron cumplidas, ni podían serlo. Por esa razón, desde el punto de vista histórico, han dejado de tener importancia. Liquidada la teoría heroica de la historia, Tolstoi se vuelve aún con más ensañamiento contra la sociología científica, que pretende haber descubierto las leyes de la historia, descubrimiento imposible, puesto que la cantidad de causas de las cuales dependen los acontecimientos es demasiado grande para la capacidad de conocimiento y cálculo del ser humano. Conocemos demasiado poco los hechos y los seleccionamos al azar, según nuestras inclinaciones subjetivas. Si fuéramos omniscientes

seríamos sin duda capaces —como el observador ideal de Laplace— de trazar la trayectoria de cada una de las gotas que componen el curso de la historia. Pero nuestra ignorancia es desde luego patética y el área de nuestro conocimiento increíblemente reducida, en comparación con el área de lo desconocido y con lo que —añade Tolstoi con vehemencia— es imposible conocer. No podemos quitarnos de encima la ilusión del libre albedrío, pero, como ya dijeron los grandes filósofos, es sólo una ilusión y no nace más que de nuestra ignorancia de las verdaderas causas. Cuanto más sabemos de las circunstancias que determinan un acto, cuanto más remoto en el tiempo es ese acto, tanto más difícil es dejar de imaginar sus consecuencias. Cuanto más arraigado está un hecho en el mundo real en el cual vivimos, menos podemos imaginar cómo habrían evolucionado los acontecimientos si hubieran sucedido de manera distinta. Porque ahora parecen inevitables: pensar lo contrario significaría subvertir demasiado el orden de nuestro mundo. Cuanto más relacionamos un acto con su contexto, menos libre parece el actor, menos responsable de su acto, y menos dispuestos estamos a pedirle cuentas o a repudiarlo. El hecho de que nunca identifiquemos todas las causas ni relacionemos todos los actos humanos con las circunstancias que los han condicionado, no significa que fueran libres sino que nunca sabremos hasta qué punto fueron necesarios.

La tesis central de Tolstoi —en ciertos aspectos lo mismo que el inevitable «autoengaño» de la burguesía que sostiene su contemporáneo Karl Marx, excepto que lo que Marx reserva a una clase Tolstoi lo considera común a casi toda la humanidad— es que existe una ley natural según la cual la vida de los seres humanos no está menos determinada que la de la naturaleza. Pero los hombres, incapaces de enfrentarse con ese proceso inexorable, se empeñan en representarlo como una sucesión de toma de decisiones libres, con el fin de fijar la responsabilidad de lo que ocurre en personas a quienes adjudican virtudes heroicas o vicios heroicos, personas a quienes llaman «grandes hombres». ¿Qué son los grandes hombres? Son seres humanos corrientes lo suficientemente ignorantes y vanos para asumir la responsabilidad de la vida de la sociedad. Tales individuos prefieren cargar con la culpa de todas las crueldades, injusticias y desastres que se justifican en su nombre, a reconocer su insignificancia e impotencia en la

corriente cósmica, que sigue su curso sin respetar la voluntad ni los ideales de dichos individuos. Ése es el eje central de aquellos pasajes (donde Tolstoi sobresale) en los cuales se describe el curso de los acontecimientos, en paralelo con las explicaciones absurdas y egocéntricas que necesariamente dan de ellos personas insufladas por el jactancioso sentido de su importancia, a la vez que con las maravillosas descripciones de momentos de iluminación en los que la verdad acerca de la condición humana comienza a revelarse a quienes tienen la humildad de reconocer su insignificancia. Ésa es también la intención de los pasajes filosóficos, en los cuales con lenguaje más feroz que el de Spinoza —pero con similar objetivo— se exponen los errores de las pseudociencias.

Hay un símil, particularmente vívido,^[35] en el que compara al gran hombre con el carnero que el pastor engorda para la matanza. Puesto que el carnero engorda como es debido y quizá se le coloque el cencerro que guía a la manada, podría fácilmente imaginarse que es el líder y que los demás carneros van adonde van sólo para obedecerle. Lo que piensa ese carnero puede pensarlo también el resto del rebaño. Y, sin embargo, el papel que el carnero cree representar no tiene nada que ver con el objetivo con el cual se lo eligió: la matanza. Este objetivo fue concebido por seres cuyo propósito final ni él ni los demás carneros pueden comprender. Para Tolstoi, Napoleón es sólo un carnero y, hasta cierto punto, Alejandro también. Lo mismo ocurre en verdad con todos los grandes hombres de la historia. Desde luego, según ha destacado un agudo historiador literario,^[36] a veces Tolstoi parece ignorar, casi con premeditación, la evidencia histórica y en más de una ocasión distorsiona a conciencia los hechos con el fin de reforzar su tesis favorita. Viene al caso mencionar el personaje de Kutúzov. Algunos héroes como Pierre Bezújov o Karatáiev son por lo menos ficticios y Tolstoi tiene el indiscutible derecho de dotarlos de todos los atributos que admiraba: humildad, independencia de cierto tipo de cegueras como la burocrática, la científica o la racionalista. Pero Kutúzov es un personaje real y es por demás esclarecedor ver los pasos que da Tolstoi para transformar a un cortesano astuto, ya mayor, débil, voluptuoso, corrupto y un tanto adulón —como aparece en los primeros borradores de *La guerra y la paz*, basados en fuentes auténticas—, en el símbolo del pueblo ruso, con toda su sencillez y

sabiduría intuitiva. Cuando llegamos al célebre pasaje en el cual Tolstoi cuenta el momento en que despiertan al anciano, en su campamento de Fili, para decirle que el ejército francés está en retirada (uno de los pasajes más conmovedores de la literatura), hemos dejado los hechos atrás y estamos en un reino imaginario, envueltos en una atmósfera histórica y emocional donde las evidencias son endeble pero, desde el punto de vista artístico, indispensables para el propósito de Tolstoi. La apoteosis final de Kutúzov es del todo antihistórica, por mucho que Tolstoi haya insistido en hacer profesión de su devota fidelidad a la causa sagrada de la verdad.

En *La guerra y la paz*, Tolstoi trata los hechos con desenfado sólo cuando le conviene porque, por encima de todo, le obsesiona su tesis: por un lado, el contraste entre la experiencia universal del libre albedrío —básica si bien engañosa— y, por otro, la realidad del determinismo histórico inexorable, desde luego no experimentado de manera directa, pero conocido como verdad que se apoya en elementos teóricos irrefutables. Tal contraste corresponde a su vez a un atormentador conflicto interno de Tolstoi —uno de los muchos que lo acosan— entre dos sistemas de valores: el público y el privado. Por una parte, si esas experiencias y sentimiento inmediatos —sobre los cuales, en última instancia, reposan tanto los valores de los individuos privados como los de los historiadores— no son más que desmedida ilusión, en nombre de la verdad el fenómeno debe ser demostrado de forma palmaria y, además, los valores y explicaciones que derivan de esa ilusión deben exponerse y ser puestos en tela de juicio. En cierto modo, Tolstoi intenta hacerlo, en particular cuando filosofa como en las grandiosas escenas de masas de la novela, los pasajes dedicados a batallas, movimientos populares, disquisiciones metafísicas. Pero, por otra parte, también hace exactamente lo contrario cuando a ese panorama de la vida pública contrapone el valor más elevado de la experiencia personal, las «ideas, conocimientos, poesía, música, amor, amistad, pasiones, odios» de los cuales está compuesta la vida real, o cuando contrapone la realidad concreta y multicolor de las vidas individuales a las desvaídas abstracciones de científicos o historiadores. Sobre todo las de estos últimos, «desde Gibbon a Buckle», a quienes denuncia con tanta severidad, por confundir sus vacuas categorías con los hechos reales. Y, sin embargo, la primacía de

estas experiencias, relaciones y virtudes da por supuesta esa visión de la vida, con su sentido de responsabilidad personal, fe en la libertad y en la posibilidad de la acción espontánea —primacía a la cual están dedicadas las mejores páginas de *La guerra y la paz*—, precisamente la ilusión que debe exorcizarse si se pretende enfrentar la verdad.

El tremendo dilema nunca llega a resolverse. A veces —como en la explicación de sus intenciones, publicadas antes de que apareciera la última parte de *La guerra y la paz*—,^[37] Tolstoi vacila. «En cierto sentido», el individuo es libre cuando es el único involucrado, de modo que, cuando levanta el brazo, es libre dentro de límites fijos. Pero, una vez que se involucra en relaciones con otros, ya no es libre, es parte del inexorable devenir. La libertad es real, si bien está confinada a actos triviales. En otras ocasiones se extingue incluso ese débil rayo de esperanza: Tolstoi declara que no puede admitir siquiera las menores excepciones a la ley universal. El determinismo causal lo impregna todo o no es nada y reina el caos. Los actos de los hombres pueden parecer independientes del nexo social, pero no lo son, no pueden serlo, son parte de él. La ciencia no puede destruir la conciencia de la libertad, sin la cual no existen la moral ni el arte y, no obstante, puede refutarla. «Poder» y «accidente» no son más que nombres para la ignorancia de las concatenaciones causales, pero las concatenaciones existen, las sentimos o no. Por fortuna no las sentimos, porque si sintiéramos su peso, apenas tendríamos margen de acción. La pérdida de la ilusión paralizaría la vida, que se vive sobre la base de nuestra feliz ignorancia. De modo que todo está en orden: nunca descubriremos la totalidad de las concatenaciones que entran en funcionamiento; el número de tales causas es infinito, las causas en sí infinitamente pequeñas; los historiadores seleccionan una mínima y absurda porción de ellas y atribuyen todo a esa porción diminuta, escogida con arbitrariedad. ¿Cómo funcionaría una ciencia histórica ideal? Utilizaría un tipo de cálculo según el cual este «diferencial», los infinitésimos —los actos humanos y no humanos infinitamente pequeños, los acontecimientos infinitamente pequeños— se integrarían y, de esa manera, la secuencia histórica no estaría ya distorsionada por haberla dividido en segmentos arbitrarios^[38]. Tolstoi expone este concepto de cálculo infinitesimal con suma lucidez y con su

habitual uso de palabras simples, vívidas y precisas. Henri Bergson —cuya celebridad se debe a su teoría de la realidad como flujo artificialmente fragmentado por la ciencias naturales y, en consecuencia, distorsionado y privado de vida y continuidad— desarrolló un tema muy similar, de forma muchísimo más extensa, menos clara, menos plausible y con innecesario derroche de terminología.

No es una visión mística ni Intuitiva de la vida. Nuestra ignorancia en cuanto a cómo suceden las cosas no se debe a la inherente imposibilidad de acceso a las causas primeras sino sólo a su multiplicidad, a la pequeñez de las entidades últimas y a nuestra incapacidad para ver, oír, recordar, registrar y coordinar suficiente cantidad del material disponible. En principio la omnisciencia está incluso al alcance de seres empíricos pero, desde luego, en la práctica es inalcanzable. Sólo la imposibilidad de lograr ese objetivo —nada más profundo ni interesante— es la fuente de la megalomanía humana, de todas nuestras absurdas y vanas ilusiones. Puesto que, de hecho, no somos libres y, a la vez, no podemos vivir sin la convicción de serlo, ¿qué podemos hacer? Tolstoi no llega a ninguna conclusión definitiva. En cierto modo como Burke, sólo llega a vislumbrar que es mejor tomar conciencia de que entendemos lo sucedido como en realidad lo entendemos —gual que entiende la vida la gente simple, espontánea y normal, no corrompida por teorías ni enceguecida por la polvareda que levantan las autoridades científicas—, que empeñarse en buscar la manera de subvertir esas convicciones de sentido común —por lo menos tienen el mérito de haber sido probadas por una larga experiencia— recurriendo a pseudociencias que, fundadas en datos inadecuados y absurdos, no conducen más que a trampas y engaños. Ése es su alegato contra toda forma de racionalismo optimista, ciencias naturales, teorías liberales de progreso, pericia militar alemana, sociología francesa y toda clase de presuntuosa ingeniería social. Ésa es su razón para inventar un Kutúzov, que seguía su instinto simple, ruso, tosco, sin método, y despreciaba o ignoraba a los expertos alemanes, franceses e italianos. Y era también su razón para elevarlo a la categoría de héroe nacional que tuvo y desde entonces ha conservado, en parte, gracias al retrato que Tolstoi hizo de él.

En 1868, inmediatamente después de la aparición de la última parte de *La guerra y la paz*, Ajsharúmov dijo: «Sus personajes son reales, no simples peones en manos de un destino ininteligible»^[39]. Por otro lado, la teoría del autor era ingeniosa, pero estaba fuera de lugar. Y, sin embargo, siguió siendo la óptica de los críticos rusos y de la mayoría de los extranjeros. Los intelectuales de izquierda rusos atacaron a Tolstoi por su «indiferencia social», por menospreciar nobles impulsos sociales que, según él, son sólo fruto de la ignorancia, de una estúpida monomanía. Lo atacaban también por su cinismo «aristocrático» ante la vida, como si ésta fuera un pantano imposible de recuperar. Como ya hemos visto, Flaubert y Turguéniev pensaban que la tendencia a filosofar es desafortunada en sí misma. El único crítico que tomó la doctrina en serio y trató de proporcionar una refutación racional fue el historiador Karéiev^[40]. Con mucha afabilidad y paciencia señala que, por fascinante que pueda ser el contraste entre la realidad de la vida personal y la vida del hormiguero humano, las conclusiones de Tolstoi no son pertinentes. Es cierto: el hombre es un átomo que vive su vida consciente «para sí mismo» y, al mismo tiempo, es agente inconsciente de alguna tendencia histórica, un elemento relativamente insignificante en la vasta totalidad compuesta por una numerosísima cantidad de dichos elementos. Karéiev nos dice que *La guerra y la paz* «es un poema histórico sobre el tema filosófico de la dualidad» —las dos vidas que vive un hombre—, y que a Tolstoi le asistía toda la razón del mundo cuando aseveraba que la historia no se hace combinando esos entes tan confusos como «poder» o «actividad mental», que suponen los historiadores *naïfs*. Según la opinión de Karéiev, Tolstoi alcanza su mejor momento cuando denuncia la tendencia de los escritores con mentalidad metafísica a atribuir eficacia causal o a idealizar entes tan abstractos como «héroes», «fuerzas históricas», «nacionalismo», «razón» y demás mientras, a la vez, cometen los dos pecados mortales de inventar otros inexistentes para explicar hechos concretos y dar rienda suelta a prejuicios personales, nacionales, de clase o metafísicos.

Hasta ahí no hay nada que objetar. Se considera que Tolstoi ha demostrado tener más perspicacia —más realismo— que la mayoría de los historiadores. También tenía razón cuando exigía que se integraran los

infinitésimos de la historia. Él mismo lo hizo al crear a los individuos de su novela, que no son precisamente triviales, hasta el extremo de que sus personajes y actos «suman» infinidad de otros personajes y actos, todos los cuales —juntos— «mueven, sí, la historia». Eso «es» integrar los infinitésimos, desde luego, no por medios científicos sino por medios «artístico-psicológicos». Tolstoi tenía razón en aborrecer las abstracciones, pero eso lo llevó demasiado lejos. De modo que acabó no sólo negando que la historia fuera una ciencia natural como la química —idea muy acertada— sino que fuera en absoluto una ciencia, una actividad con sus propios conceptos y generalizaciones, lo cual, si fuera verdad, acabaría con la historia como tal. Tolstoi estaba en lo cierto al sostener que las «fuerzas» y «propósitos» impersonales de los viejos historiadores eran mitos, mitos capaces de inducir a errores peligrosos. Pero, a menos que se nos permita preguntar la razón por la que tal o cual grupo de individuos —en última instancia lo único real— se conduzca de una u otra manera, sin necesidad de previos análisis psicológicos de cada uno por separado para después «integrarlos» a todos, no podremos siquiera empezar a pensar en la historia ni en la sociedad. Sin embargo lo hemos hecho y con buenos resultados. Para Karéiev, negar que podemos descubrir muchas cosas acudiendo a la observación social, la inferencia histórica y demás métodos de semejante índole es lo mismo que negar tener criterios más o menos fiables para distinguir la verdad de la falsedad histórica. Y esa actitud sí que es puro prejuicio, oscurantismo fanático. Karéiev afirma que, sin duda, son los hombres quienes crean las formas sociales, pero que esas formas —las maneras de vivir de los hombres— afectan, a su vez, a quienes han nacido en ellas. La voluntad individual puede no ser omnipotente, pero tampoco es del todo impotente y unas son más efectivas que otras. Napoleón puede no ser un semidiós, pero tampoco es el simple epifenómeno de un proceso que, en cualquier caso, se hubiera producido sin él. Las «gentes importantes» no son tan importantes como ellas mismas o los historiadores menos listos creen, pero tampoco son sombras. Además de vida íntima, los individuos —para Tolstoi lo único real— tienen objetivos sociales y, algunos de ellos también voluntades firmes; éstos son los individuos que suelen transformar la vida de las comunidades. La idea de Tolstoi de la existencia de leyes

inexorables que funcionan sin tener en cuenta lo que piensen o deseen los hombres, es por sí misma un mito opresivo. Las leyes sólo son probabilidades estadísticas que, en todo caso, caben en las ciencias sociales; no son «fuerzas» horribles e inexorables, un concepto cuya oscuridad, destaca Karéiev, pone en evidencia el mismo Tolstoi en otros terrenos con igual brillantez y malicia, si su contrincante le parece demasiado *naïf*, demasiado listo o atrapado en una especie de metafísica grotesca. Pero ¿qué es sino escepticismo ético del todo antihistórico y dogmático decir que, a menos que hagan historia, los hombres —en particular los grandes hombres— se limitan a ser «etiquetas» porque la historia se hace sola, y que lo único que tiene significado o genuina «realidad» es la vida inconsciente de la colmena social, el hormiguero humano? ¿Por qué vamos a estar obligados a aceptar semejante idea si las evidencias empíricas apuntan en otra dirección?

Las objeciones de Karéiev son muy razonables; son las más sensatas y claras de las que se han formulado o esgrimido contra el punto de vista histórico de Tolstoi. Sin embargo, en cierto sentido, a Karéiev se le escapa lo principal. Tolstoi no estaba empeñado por encima de todo en exponer las falacias de historias basadas en este o aquel esquematismo metafísico, ni las de historias que pretenden hacer análisis demasiado exhaustivos a partir de algún elemento especialmente caro para el autor. Con eso está de acuerdo Karéiev. Tampoco era intención de Tolstoi refutar la posibilidad de una sociología científica empírica —cosa que a Karéiev no le parece razonable—, con el propósito de desarrollar alguna teoría propia, capaz de rivalizar con ella. La preocupación de Tolstoi por la historia nace de una fuente más profunda que el mero interés abstracto por la metodología de la historia o las objeciones filosóficas a determinadas formas de la práctica histórica. Su preocupación parece brotar de algo más personal, del amargo conflicto íntimo entre su experiencia real y sus convicciones; entre su visión de la vida y su teoría de lo que ésta —y él mismo— debían ser para que dicha visión fuera llevadera; entre los datos inmediatos —era demasiado inteligente y honesto para ignorarlos— y la necesidad de llegar a una interpretación de ellos, que no lo condujera a los infantiles y absurdos puntos de vista previos. Porque la única convicción a la cual su

temperamento y su intelecto se mantuvieron fieles toda la vida fue la de que cualquiera de los intentos previos por llegar a una teodicea racional — explicar cómo y por qué lo ocurrido ocurrió de determinada manera y en determinado momento, y cuál era la razón para que fuera malo o bueno que ocurriera o no—, todos esos esfuerzos eran absurdos grotescos, imposturas engañosas que una palabra honesta bastaba para barrer de un soplo.

El crítico ruso Boris Eijenbaum, que ha escrito la mejor obra sobre Tolstoi publicada en cualquier idioma,^[41] desarrolla en ella la tesis de que lo que más torturaba a Tolstoi era su falta de convicciones positivas y de que la célebre frase del pasaje de *Anna Karénina* en el cual el hermano de Levin le dice a éste que no tiene convicciones positivas y que incluso el comunismo, con su simetría artificial y «geométrica», es mejor que su escepticismo absoluto, se refiere en realidad al mismo León Nikolaievich y a los ataques recibidos de su hermano Nikolai Nikolaievich. Sea o no autobiográfico el pasaje —y en los escritos de Tolstoi es poco lo que, de una u otra manera no lo es—, la teoría de Eijenbaum parece, en general, válida. Por naturaleza, Tolstoi no era un visionario; veía los diversos objetos y situaciones que sucedían en el mundo en toda su multiplicidad; se aferraba con una lucidez sin parangón a su esencia individual y a cuanto los separaba de lo que no eran. Las teorías tranquilizantes que intentaran reunir vincular, «sintetizar» o revelar sustratos y ocultas conexiones internas — que, si bien fuera del alcance del ojo humano al desnudo, garantizan la unidad de todas las cosas, el que, «en última instancia», unas sean parte de las otras sin dejar cabos sueltos, el ideal de un todo sin fisuras—, eran sin excepción doctrinas que hacía añicos con desdén y facilidad. Su genio radicaba en la percepción de propiedades específicas, en la cualidad casi inexpresable que transforma un objeto dado en algo único y diferente de cualquier otra cosa. Sin embargo, buscaba con ansiedad un principio de explicación universal; es decir, la percepción de semejanzas u orígenes comunes, de una finalidad única, de unidad en la aparente variedad de trozos y fragmentos, excluyentes entre sí, que pueblan el mundo^[42]. Como todos los analistas en extremo penetrantes, imaginativos, lúcidos, que suelen disecar o pulverizar con el fin de llegar al meollo indestructible y justificar sus prácticas aniquiladoras —de las cuales, en cualquier caso, no

pueden abstenerse—, Tolstoi alegó creer que tal meollo existe y siguió aniquilando con frío desprecio las desvencijadas interpretaciones de sus rivales. Las consideraba indignas de hombres inteligentes, siempre con la esperanza de que la desesperada búsqueda de la unidad «real» surgiera de verdad de la destrucción de imposturas y fraudes, de las patizambas filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. Cuanto más le obsesionaba la sospecha de que esa búsqueda fuera en vano, de que jamás se descubriría el meollo ni el principio unificador, tanto más violenta era su postura para deshacerse de esa sospecha, a fuerza de interpretaciones cada vez más ingeniosas y despiadadas de más y más falsos pretendientes a dueños de la verdad. Conforme Tolstoi se alejaba de la literatura para embarcarse en la polémica escrita, esa tendencia se agudizó. El convencimiento irritante, clavado en lo más recóndito de su cabeza, de que, en principio, nunca se encontraría la solución final, hizo que Tolstoi atacara las soluciones espurias con mayor saña, por el falso consuelo que brindaban y por significar un insulto a la inteligencia^[43]. El genio puramente intelectual de Tolstoi para desempeñar esa actividad aniquiladora era poderoso y excepcional. Toda su vida buscó un edificio lo bastante sólido como para resistir a sus máquinas destructivas, sus minas y sus arietes. Habría querido dar con un obstáculo inamovible que lo detuviera, con fortificaciones inexpugnables capaces de resistir la violencia de sus proyectiles. La ilustre racionalidad, los métodos tentativos de Karéiev, su mesurada reconvención académica no parecían en absoluto comparables con la sólida capa rocosa de la verdad, única base sobre la cual era posible fundar esa segura interpretación de la vida que a lo largo de los años deseó encontrar.

Cuanto queda de esa búsqueda desesperada es la doctrina magra y «positiva» que aparece en *La guerra y la paz*. La tremenda superioridad del poder ofensivo de Tolstoi sobre su capacidad defensiva es la razón de que su filosofía de la historia —la teoría de las partículas diminutas que deben ser integradas— parezca tan manida y artificial al lector corriente de la novela, razonablemente crítico y moderadamente sensible. De ahí la tendencia de la mayor parte de quienes han escrito sobre *La guerra y la paz* —tanto en el momento de aparecer el libro como en años posteriores— a sostener la tesis de Ajsharúmov, según la cual, la genialidad de Tolstoi

radica en su talento de escritor, de creador de un mundo más real que la vida misma. Sin embargo, las disquisiciones teóricas —aunque Tolstoi las considerara el ingrediente más importante de la novela— no arrojan luz sobre el carácter ni el valor de la obra en sí. Tampoco dicen nada del proceso creativo de su producción. Esa tesis anticipaba el enfoque de los críticos psicológicos que opinaban que, con frecuencia, el autor mismo apenas conoce las fuentes de su actividad, que el manantial de su genio le resulta invisible, que el proceso en sí es en gran medida inconsciente, que su propósito declarado es mera racionalización interna de los motivos y métodos verdaderos, pero escasamente conscientes, que participan en el acto creativo y, por lo tanto, simple obstáculo para los desapasionados estudiosos del arte y la literatura que se ocupan del análisis científico —es decir, «naturalista»— de sus orígenes y evolución. Cualquiera que sea la opinión sobre ese punto de vista, esa manera de tratar a Tolstoi no deja de ser una ironía. Porque es casi la ironía volteriana con que él se burla de los historiadores académicos. Y, sin embargo, hay mucho de justicia poética en tal juicio, dado que la desequilibrada proporción de elementos críticos y constructivos de su manera de filosofar parece debida a que su sentido de la realidad —de una realidad que sólo radica en personas individuales y sus relaciones— servía para hacer añicos cuanta ambiciosa teoría pasaba por alto sus descubrimientos, aunque ese sentido suyo de la realidad se demostrara no ser suficiente para sentar las bases de una explicación general más convincente de los hechos. No hay pruebas de que Tolstoi concibiera nunca que ésa fuera, tal vez, la raíz del «dualismo», la raíz de la imposibilidad de conciliar «las dos vidas que vive el hombre».

El conflicto no resuelto entre el convencimiento de Tolstoi de que sólo los atributos de la vida personal son reales, y su doctrina de que analizarlos no basta para explicar el curso de la historia —o sea, la conducta de las sociedades— es paralelo, en un plano más profundo y personal, al conflicto entre sus dotes de escritor y hombre por un lado y sus ideales por otro: entre lo que a veces creía ser, las convicciones que siempre tuvo, y lo que quiso ser.

Si se nos permite, volvamos a nuestra clasificación de los artistas en erizos y zorras. Tolstoi percibía en su multiplicidad lo que era la realidad:

una colección de entes separados alrededor y dentro de lo que consideraba con una claridad y agudeza rara vez igualada, pero sólo creía en una totalidad vasta y unitaria. Jamás ha vivido un autor con semejante poder para escudriñar en las diversidades de la vida: las diferencias, contrastes y colisiones de cosas, personas y situaciones, apreciadas cada una de ellas en su singularidad, transmitidas con un grado de inmediatez y una precisión en la imagen concreta que no se encuentra en ningún otro escritor. Nadie ha superado nunca a Tolstoi en la expresión del sabor específico, la calidad precisa de un sentimiento, la amplitud de su «oscilación», el flujo y el reflujo, los minúsculos movimientos —de los cuales se burlaba Turguéniev, que los tildaba de trucos del autor—, la textura tanto interna como externa y la «sensación» de una mirada, de una idea, del dolor lacerante del sentimiento. Nadie ha superado su manera de describir la estructura de una situación determinada en todo un periodo, pasajes ininterrumpidos de la vida de individuos, familias, comunidades, naciones enteras. La celebrada verosimilitud de cada objeto y cada personaje del mundo de Tolstoi nace de su sorprendente capacidad para presentar cada uno de los elementos en su esencia individual, en sus muchas dimensiones, por así decir, nunca como simple dato, por muy vívido que fuera, dentro del flujo de la conciencia, con perfiles desvaídos igual que una silueta, una sombra, una imagen impresionista. No pedía ni dependía de ningún proceso de razonamiento del lector. Era siempre un objeto sólido, visto a la vez de lejos y de cerca a la luz natural e invariable del día, desde todos los ángulos posibles, dispuesto en un contexto específico en el tiempo y el espacio: un hecho por entero presente para los sentidos o la imaginación en todas sus facetas, con todos los matices aguda y firmemente articulados.

Sin embargo, él creía lo contrario. Propiciaba una visión única que abarcara la totalidad. No predicaba la variedad, sino la simplicidad; no la diversidad de niveles de conciencia sino la reducción a un único nivel. En *La guerra y la paz*, vemos la reducción al estándar del hombre bueno, al alma simple, espontánea y abierta así como más tarde al del alma de los campesinos o a la sencilla ética cristiana, divorciada de cualquier teología o metafísica compleja; a un criterio sencillo y casi utilitario, gracias al cual todo está interrelacionado directamente y cada punto puede ser aquilatado

en términos recíprocos con cualquier regla graduada. El genio de Tolstoi radica en su capacidad para reproducir con maravillosa agudeza lo irreproducible, la casi milagrosa evocación de la individualidad completa e intransferible de cada persona, evocación que induce en el lector la intensa presencia del objeto mismo y no su descripción desnuda. Con ese propósito emplea metáforas que fijan la cualidad de una experiencia particular como tal y evita los términos generales que la vinculan con otros casos similares ignorando diferencias individuales —«las oscilaciones de los sentimientos»—, en favor de lo que es común a todos ellos. Pero después el mismo autor sostiene —y de hecho predica con ira, sobre todo en su última fase religiosa— exactamente lo contrario: la necesidad de deshacerse de todo aquello que no se someta a alguna norma muy general y muy simple. Es decir, qué les gusta o no a los campesinos o qué consideran bueno los Evangelios.

Esa postura refleja el conflicto sin resolver de tan violenta contradicción entre los datos de la experiencia —de los cuales no puede liberarse y que, desde luego, durante toda su vida ha creído que son lo único real— y su profunda fe metafísica en la existencia de un sistema al cual dichos datos «tienen» que pertenecer, lo parezca o no. Ese conflicto entre el juicio instintivo y la convicción teórica —entre su talento y sus opiniones— refleja también el conflicto sin resolver entre la realidad y la vida moral, con su sentido de la responsabilidad, alegrías, penas, sentimientos de culpa y sentimientos de logro, todo lo cual es sólo ilusorio. Por añadidura, están las leyes que gobiernan el conjunto total aunque no podamos conocer más que una ínfima parte de ellas. Por esa razón, cualquier científico o historiador que sostenga conocerlas y se guíe por dichas leyes miente y engaña y, sin embargo, esas leyes son lo único real. Además de Tolstoi, Gógol y Dostoievski —cuya anormalidad se contrasta tan a menudo con la «cordura» de Tolstoi— son personalidades bien integradas, con un enfoque coherente y singular. De cualquier modo, este violento conflicto engendró *La guerra y la paz*. Su maravillosa solidez no debe cegarnos ante la profunda grieta que se abre cada vez que Tolstoi recuerda —o, mejor dicho, se recuerda porque no consigue olvidarlo— lo que está haciendo y por qué lo hace.

CUATRO

Las teorías rara vez nacen del vacío. Es razonable, pues, el tema de buscar las raíces del enfoque histórico de Tolstoi. Todo lo que Tolstoi escribe sobre historia tiene el sello de su personalidad original, una cualidad de primera mano negada a la mayoría de los escritores que tratan tópicos abstractos. Sobre esas cuestiones él escribió como aficionado, no como profesional. Pero no dejemos de recordar que pertenecía al mundo de los grandes asuntos: era miembro de la clase dominante en su país y su tiempo, y lo conocía a fondo; vivía en un medio excepcionalmente prolífico en teorías e ideas; estudió gran parte del material de *La guerra y la paz* —aunque a veces no tanto como se supone, según han demostrado varios investigadores rusos^[44] —, viajó mucho y conoció a numerosos personajes públicos notables en Alemania y Francia.

No cabe poner en duda la amplitud de sus lecturas ni la influencia que ejercieron en él. Es harto sabido que le debe mucho a Rousseau y que, con toda probabilidad, sus analíticas y antihistóricas maneras de aproximarse a los problemas sociales las adoptó de él, tanto como de Diderot y de otros autores franceses de la Ilustración. Sobre todo en cuanto a su tendencia a tratarlos en función de categorías intemporales, lógicas, morales y metafísicas, en lugar de buscar su esencia en función del crecimiento y de la respuesta a un medio histórico cambiante, como propugnaba la escuela histórica alemana. Siguió siendo gran admirador de Rousseau, y hasta el final de sus días recomendaba el *Emilio* como el mejor libro jamás escrito sobre educación^[45]. Rousseau tiene que haber acentuado —si es que no lo originó— su creciente tendencia a idealizar la tierra y a quienes la cultivan: al campesino sencillo que, para Tolstoi, es el depositario de un acervo casi tan rico en virtudes «naturales» como el buen salvaje de Rousseau. También

tiene que haber sido Rousseau quien agudizara la personalidad del campesino basto y rudo que había en Tolstoi, con su vena en extremo moralista y puritana, su recelo y antipatía por los ricos, los poderosos, los que se sienten felices de serlo, su veta de genuino vandalismo y sus ocasionales estallidos de ira ciega —muy rusos, por cierto— contra la sofisticación y el refinamiento occidentales, y esas explosiones de adulación a la «virtud» y al amor por lo sencillo, la vida moral «sana», el barbarismo militante y antiliberal, que es una de las contribuciones específicas de Rousseau al bagaje de las ideas jacobinas. Y quizá se deba también a la influencia de Rousseau el valor que da a la vida familiar y el desarrollo de su doctrina sobre la superioridad del corazón sobre la cabeza, de la moral sobre las virtudes intelectuales o estéticas. Todo esto ya lo hemos dicho; es cierto y esclarecedor, pero no sirve para explicar la teoría histórica de Tolstoi, de la cual no hay huellas en el Rousseau profundamente ahistórico. Y, desde luego, Tolstoi refuta con desdén a Rousseau cuando éste pretende justificar el derecho de determinados hombres a ejercer autoridad sobre otros en nombre de una teoría de la transferencia del poder, de acuerdo con el *Contrato social*.

Nos acercamos algo más a la verdad si consideramos la influencia que tuvieron en Tolstoi sus contemporáneos eslavófilos, románticos y conservadores. Mientras escribía *La guerra y la paz*, en la década de 1860, estaba en estrecho contacto con algunos de ellos —en particular con Pogodin y Samarin—, y compartía por cierto su antagonismo a las teorías científicas de la historia, entonces en boga, ya se tratara del positivismo de Comte y sus seguidores, ya de los enfoques más materialistas de Chernyshevski y Pisarev, de los de Buckle, Mill y Herbert Spencer y en general de la tradición empirista británica, teñida por el materialismo científico francés y alemán, a la cual —con variados matices— pertenecían todas esas figuras tan distintas. Los eslavófilos —tal vez en especial Tiútchev, cuya poesía tanto admiraba Tolstoi— pueden haber contribuido a desacreditar ante sus ojos las teorías históricas modeladas según las ciencias naturales que, para Tolstoi lo mismo que para Dostoievski, no podían dar cumplido significado a cuanto los hombres hacían y sufrían. Eran teorías inadecuadas, aunque sólo fuera porque ignoraban la experiencia «íntima»

del hombre y lo trataban como a un objeto natural, sobre el que actuaban las mismas fuerzas que actuaban sobre todos los demás elementos del mundo material y, tomando al pie de la letra a los enciclopedistas franceses, intentaban estudiar la conducta social de igual manera que pueden estudiarse una colmena o un hormiguero, para después quejarse de que las leyes por ellos formuladas fracasaban cuando pretendían explicar la conducta de hombres y mujeres vivientes. Estos medievalistas románticos pueden, además, haber reforzado el antiintelectualismo y el antiliberalismo natural de Tolstoi, su visión profundamente escéptica y pesimista de los motivos irracionales de la conducta humana —que, a la vez, dominan y engañan a los seres humanos en lo que respecta a sí mismos—, su enfoque conservador innato que, desde muy joven, lo hizo sospechoso ante la *intelligentsia* radical rusa de las décadas de 1850 y 1860, que lo miraba con recelo como si, pese a todo, sólo fuera un conde, un oficial y un reaccionario y no uno de ellos, no genuinamente iluminado ni, en absoluto, *révolté*, por mucho que protestara contra el sistema político y a pesar de sus heterodoxias y su nihilismo destructivo.

Aunque Tolstoi y los eslavófilos pelearan contra un enemigo común, sus posturas concretas eran muy diferentes. La doctrina eslavófila derivaba más que nada del idealismo alemán —sobre todo del de Schelling, por mucho que alabara a Hegel y a sus intérpretes—, para el cual el verdadero saber no podría alcanzarse a través de la razón, sino sólo a través de cierta autoidentificación con el principio central del universo —el alma del mundo—, tal como los artistas y pensadores lo tienen en momentos de inspiración divina. Algunos eslavófilos identificaban el fenómeno con las verdades reveladas de la religión ortodoxa y la tradición mística de la Iglesia rusa, legada a los poetas y filósofos simbolistas rusos de una generación posterior. Tolstoi se mantenía en el polo opuesto. Creía que sólo la paciente observación empírica podía lograr algún conocimiento, que ese conocimiento siempre es imperfecto, que la gente sencilla suele saber la verdad mejor que la gente ilustrada, más en razón de que su manera de observar a los hombres y a la naturaleza está menos nublada por teorías vacías que en razón de que sean vehículos inspirados por la divinidad. En todo lo que Tolstoi escribió hay un agudo sentido común que ahuyenta

automáticamente las fantasías metafísicas, las indisciplinadas tendencias a la experiencia esotérica o la interpretación poética o teológica de la vida, que yacen en el corazón del enfoque eslavófilo y —lo mismo que en el caso análogo del romanticismo antiindustrial de Occidente— determinan tanto sus odios políticos y económicos, en el sentido corriente de esas palabras, como su nacionalismo místico. Es más, los eslavófilos rendían culto al método histórico, único capaz de revelar —sólo en su intangible desarrollo temporal— la naturaleza de instituciones aisladas y ciencias abstractas por igual.

Nada de eso habría podido encontrar eco en el Tolstoi práctico y con los pies a la tierra, sobre todo en el Tolstoi realista de mediana edad. Si bien el campesino Platón Karatáiev tiene algo en común con los valores y actitudes de los ideólogos eslavófilos y, desde luego, paneslavófilos —la sencillez de la sabiduría rural contraria a los absurdos conceptos occidentales en exceso inteligentes—, también es cierto que, en los primeros borradores de *La guerra y la paz*, Pierre Bezújov termina sus días como un decembrista exiliado en Siberia y es inconcebible que, en última instancia, sus andanzas espirituales encuentren consuelo en ningún sistema metafísico ni, menos aún, en el seno de la Iglesia ortodoxa ni de ninguna otra Iglesia institucionalizada. Los eslavófilos descubrieron el juego de las ciencias psicológicas y sociales de Occidente, cosa que merecía la simpatía de Tolstoi, pero sus doctrinas positivas le interesaban poco. Estaba en contra de los misterios ininteligibles, en contra de las brumas de la antigüedad, en contra de recurrir a cualquier clase de superchería. El retrato hostil que hace de los francmasones en *La guerra y la paz* siguió siendo sintomático de su actitud hasta el final. Su interés por los escritos de Proudhon —cuyo confuso irracionalismo, puritanismo, odio a la autoridad y los intelectuales burgueses, devoción general por Rousseau y tono violento deben haberle gustado— más la visita que, en 1861, le hizo a ese pensador exiliado, sólo pueden haber reforzado su postura. Es muy posible que haya tomado el título de su novela de *La guerre et la paix* de Proudhon, publicada ese mismo año.

Si los idealistas alemanes clásicos no tuvieron influencia directa en Tolstoi, hay por lo menos un filósofo alemán por quien sí expresó

admiración. No es por cierto difícil descubrir cuál es la razón para que Schopenhauer lo atrajera: ese pensador solitario hizo un retrato sombrío de la impotencia de la voluntad humana, que choca contra las leyes rígidamente determinadas del universo; hablaba de la vanidad de todas las pasiones humanas, del absurdo de los sistemas racionales, del fracaso universal para entender los resortes irracionales de la acción y el sentimiento, del sufrimiento al que está sometida la carne y, por lo tanto, de la conveniencia de reducir la vulnerabilidad humana, reduciendo al hombre a un estado de máximo quietismo, en el cual, desprovisto de pasiones, no pueda verse frustrado, humillado ni herido. Esa célebre doctrina reflejaba la opinión posterior de Tolstoi: el hombre sufre mucho porque pretende mucho, por su insensata ambición y por la manera grotesca con que sobreestima sus capacidades. De Schopenhauer puede venir también el amargo énfasis puesto en el contraste familiar entre la ilusión del libre albedrío y las férreas leyes que gobiernan el mundo; y, en particular, la razón del inevitable sufrimiento que esa ilusión —imposible de disipar— tiene, por necesidad, que provocar. Tanto para Schopenhauer como para Tolstoi, ésta es la tragedia fundamental de la vida humana. Si por lo menos los hombres tomaran conciencia de lo poco que los más listos y mejor dotados de ellos pueden controlar, de lo poco que pueden llegar a saber de la multitud de factores cuyo ordenado movimiento constituye la historia del mundo y, sobre todo, del presuntuoso dislate que es sostener que se percibe un orden sólo por el empeño en creer con desesperación que algún orden tiene que existir, cuando, de verdad, lo que todos perciben es el caos sin sentido, un caos cuya forma más cruda es la guerra, microcosmos en el cual se ve con más intensidad el grado de desorden de la vida humana.

La mayor deuda literaria contraída por Tolstoi con otros escritores es, desde luego, la que confiesa tener con Stendhal. Durante la célebre entrevista mantenida con Boyer,^[46] Tolstoi asocia a Stendhal con Rousseau y dice que son los dos escritores a quienes más debe y añade que todo lo que aprendió de la guerra lo aprendió en la narración de la batalla de Waterloo en *La Cartuja de Parma*, donde Fabricio deambula por el campo de batalla «sin entender nada». Agrega que esa idea —la guerra «sin penachos ni aderezos», de la cual le había hablado su hermano Nikolai— la

verificó en carne propia durante la guerra de Crimea. Nunca nada granjeó tantos elogios de los soldados en activo como sus *vignettes* de episodios bélicos o sus relatos de cómo ven las batallas quienes de verdad se ven involucrados en ellas.

Tolstoi estaba sin duda en lo cierto cuando afirmaba que a Stendhal debía mucho de la sobriedad de su enfoque. Pero detrás de Stendhal hay una figura más parca aún, más demoledora, de quien Stendhal puede muy bien haber obtenido, por lo menos en parte, su nuevo método de interpretación de la vida social: un escritor célebre con cuyas obras Tolstoi estaba desde luego familiarizado y con quien tenía una deuda todavía más profunda de lo que, en general, se supone. Porque el notable parecido entre sus puntos de vista difícilmente puede considerarse una casualidad ni consecuencia de misteriosas acciones del *Zeitgeist*. Esa figura es el famoso Joseph de Maistre. La relación completa de su influencia sobre Tolstoi — aunque advertida por estudiosos del autor ruso y, al menos, por un crítico de Maistre—^[47] está todavía en gran parte sin escribir.

CINCO

El 1 de noviembre de 1865, en plena tarea de redactar *La guerra y la paz*, Tolstoi anotó en su diario: «Estoy leyendo a Maistre»^[48] y, el 7 de septiembre 1866, le escribió al editor Barténev, que se desempeñaba como una suerte de asistente general suyo, pidiéndole que le mandara el «Archivo Maistre», es decir, sus cartas y notas. Hay muchas razones para que Tolstoi conociera a ese autor, ahora bastante poco leído. El conde Joseph de Maistre era un saboyano monárquico, que se hizo un nombre escribiendo panfletos contrarrevolucionarios durante los últimos años del siglo XVIII. Aunque en general se lo considera un escritor católico ortodoxo reaccionario, pilar de la Restauración borbónica, defensor del *statu quo* prerrevolucionario —y sobre todo de la autoridad papal— era bastante más que eso. Sostenía con denuedo puntos de vista insólitos y misantrópicos a propósito de la naturaleza de individuos y sociedades. Escribió con áspera e irónica violencia acerca de la incurable condición salvaje y perversa del hombre, la inevitabilidad de las matanzas perpetuas, el origen divino de las guerras y el papel abrumador que juega en los asuntos humanos la pasión por la autoinmolación que, más que la sociabilidad normal o los acuerdos artificiales, crea por igual ejércitos y sociedades civiles. Enfatiza la necesidad de la autoridad absoluta y el castigo y la represión continua si se pretende que sobrevivan la civilización y el orden. Tanto por el contenido como por el tono de sus escritos está más cerca de Nietzsche, D'Annunzio y los heraldos del fascismo moderno que de los respetables monárquicos de su tiempo. En su momento conmovió lo mismo a los legitimistas que a los partidarios de Napoleón. Su amo, el rey de Saboya —entonces exiliado, víctima de Napoleón y muy pronto obligado a trasladarse a Cerdeña—, lo

envió como representante semioficial a la corte de San Petersburgo. Maistre, dueño de considerable encanto social y de un agudo sentido del ambiente, causó gran impresión en la sociedad de la capital rusa por su condición de cortesano culto, además de ingenioso y hábil observador político. Se quedó en San Petersburgo desde 1803 hasta 1817. Sus cartas y despachos diplomáticos —proféticos, con frecuencia asombrosamente penetrantes y siempre redactados con exquisito esmero—, así como su correspondencia privada y diversas notas desperdigadas a propósito de Rusia y sus habitantes, que envió a su gobierno, amigos y consejeros entre la nobleza rusa, constituyen una fuente de información única y valiosa sobre la vida y las opiniones de los círculos dominantes en el Imperio Ruso, durante y después del periodo napoleónico.

Murió en 1821. Es autor de varios ensayos teológico-políticos, pero sus obras, en especial las muy celebradas *Soirées de Saint-Pétersbourg* —que, en forma de diálogos platónicos, se refieren a la naturaleza y las leyes del gobierno humano, además de a otros problemas políticos y filosóficos—, así como su *Correspondance diplomatique* y sus cartas, sólo fueron editadas definitiva e íntegramente por su hijo Rodolphe y otros en la década de 1850 y principios de la siguiente. Como es natural su manifiesto odio por Austria, su antibonapartismo y la creciente importancia adquirida por el reino de Piamonte antes y después de la guerra de Crimea incrementaron en esas fechas el interés por su personalidad y su pensamiento. Empezaron a aparecer libros sobre él que, en buena medida, avivaron la discusión en los círculos históricos y literarios rusos. Tolstoi tenía las *Soirées*, la correspondencia diplomática y las cartas. Además se encontraron ejemplares de sus obras en la biblioteca de Iasnaia Poliana. De cualquier modo está muy claro que Tolstoi usó todo ese material con generosidad en *La guerra y la paz*^[49]. Por ejemplo, el famoso relato de la intervención de Paulucci en el debate del Estado Mayor ruso en Drissa está reproducido casi al pie de la letra de una carta de Maistre. Lo mismo ocurre con la conversación mantenida por el príncipe Vassili con el «*homme de beaucoup de mérite*» acerca de Kutúzov, durante la velada en casa de Mme. Scherer. Esa conversación está obviamente basada en una carta de Maistre, donde se encuentran todas las frases francesas que salpican la charla. Hay además

una nota en uno de los primeros borradores: «En casa de Anna Pavlovna, Maistre-Vizconde», referida a cómo la preciosa, Helena y un círculo de admirados oyentes escuchan la estúpida anécdota del encuentro de Napoleón con el duque d'Enghien en una cena compartida con la famosa actriz *Mlle. Georges*. También se habla en una ocasión del hábito del príncipe Bolkonski de trasladar su cama de una habitación a otra, tomado probablemente de un relato que Maistre cuenta a propósito del conde Stroganov, que tenía parecida costumbre. Por último, el nombre de Maistre aparece en la novela misma, entre quienes opinan que sería embarazoso e insensato tomar prisioneros a los príncipes y mariscales más importantes del ejército de Napoleón, porque sólo serviría para crear dificultades diplomáticas. Zhijarev —cuyas memorias, se sabe usó Tolstoi— conoció a Maistre en 1807 y hace de él un colorido retrato^[50]. Parte de la atmósfera de esas memorias se trasluce en el retrato de ilustres *émigrés*, en el salón de Anna Pavlovna Scherer, con el cual empieza *La guerra y la paz*. Hay además ecos de otras referencias a lo que era por esas fechas la distinguida sociedad de San Petersburgo. Tales ecos y paralelismos han sido registrados con meticulosidad por los estudiosos de Tolstoi y no dejan ningún margen de duda en cuanto a la cantidad de material que el escritor ruso tomó de otros.

Entre esos paralelismos hay similitudes de más envergadura. Maistre cuenta que la legendaria victoria de los Horacios sobre los Curiácios —como todas las victorias en general— se debió al intangible factor moral; Tolstoi dice lo mismo de la tremenda importancia de esa incógnita variable para determinar el desenlace de las batallas: el intangible «espíritu» de las tropas y sus comandantes. El énfasis sobre lo imponderable e incalculable es parte integral del irracionalismo general de Maistre. Con más claridad y rotundidad que nadie antes de él, Maistre sostiene que el intelecto humano no es sino un instrumento endeble cuando se enfrenta al poder de las fuerzas naturales; que la explicación racional de la conducta humana casi nunca explica nada. Mantiene que sólo lo irracional es capaz de persistir y prevalecer, precisamente porque ignora la explicación y no puede, en consecuencia, estar minado por las actividades críticas del razonamiento. Y ofrece ejemplos de instituciones tan irracionales como la monarquía

hereditaria y el matrimonio, que han sobrevivido a lo largo de generaciones, mientras instituciones tan racionales como la monarquía electiva o las relaciones personales «libres» se desmoronan de pronto, sin razón aparente alguna, cada vez que se ha intentado establecerlas. Maistre concebía la vida como una batalla feroz en todos los niveles, entre plantas y animales no menos que entre individuos y naciones. Una batalla en la cual es imposible ganar lo que se espera, originada en algún afán, primordial, misterioso y sanguinario de anhelada auto inmolación, impuesto por Dios. Ese instinto es mucho más poderoso que los débiles esfuerzos de hombres racionales, que tratan de lograr paz y felicidad —que, en todo caso, no es el deseo más profundo del corazón humano sino sólo su caricatura—, planificando la vida de la sociedad sin tener en cuenta la violencia de las fuerzas que, antes o después, echan inevitablemente abajo las enclenques estructuras como si fueran otros tantos castillos de naipes. Para Maistre el campo de batalla era la representación de la vida en todos sus aspectos y se burlaba de los generales que creían controlar de verdad los movimientos de sus tropas y dirigir el curso de la batalla. Sostenía que, en pleno fragor de la batalla, nadie puede siquiera intentar decir lo que está sucediendo:

En el mundo se habla mucho de batallas sin saber qué es eso; se tiende demasiado a concebirlas como puntos, cuando en verdad cubren dos o tres leguas. Se os pregunta con toda seriedad «¿cómo no sabe lo que ha sucedido en tal combate si ha estado usted allí», cuando con harta frecuencia se podría decir precisamente lo contrario. ¿Sabe el que está a la derecha lo que ocurre a la izquierda? ¿Sabe siquiera lo que sucede a dos pasos de él? Fácilmente me imagino una de esas escenas espantosas: en un vasto terreno cubierto de todos los pertrechos para la carnicería y que parece sacudirse al paso de los hombres y los caballos, en medio del fuego y de los torbellinos de humo, aturdido, traspuesto por el estruendo de las armas de fuego y los instrumentos militares, por las voces de mando que aúllan o se apagan, rodeado de muertos, de moribundos y de cadáveres mutilados, dominado sucesivamente por el miedo, la esperanza, la cólera, por cinco o seis distintas embriagueces, ¿en qué se convierte el hombre?, ¿qué es lo que ve?, ¿qué sabe al cabo de unas horas?, ¿qué poder tiene sobre sí mismo y sobre los demás? En la multitud de guerreros que han combatido todo el día no haya menudo uno sólo, ni siquiera el general, que sepa dónde está el vencedor. Podría citaros batallas modernas, batallas famosas cuya memoria jamás se extinguirá, batallas que han cambiado la faz de las cosas en Europa, y que sólo fueron batallas perdidas porque así lo creyó tal o cual hombre; de manera que, suponiendo iguales todas las circunstancias y sin una sola gota más de sangre

derramada, otro general habría hecho cantar el *Te Deum* en su bando y habría forzado a la historia a decir todo lo contrario de lo que dirá.^[51]

Y, más adelante:

¿No hemos terminado por ver incluso cómo se perdían batallas ganadas?... En general, creo que las batallas no se ganan ni se pierden físicamente.^[52]

Y, una vez más, en la misma vena:

Del mismo modo, un ejército de cuarenta mil hombres es físicamente inferior a otro ejército de sesenta mil hombres, pero si el primero es más valiente y tiene más experiencia y disciplina podrá derrotar al segundo, porque tiene más acción con menos masa y eso es lo que vemos en cada página de la historia.^[53]

Y, por último:

Las batallas las pierde la opinión, y la opinión las gana.^[54]

La victoria es una cuestión moral o psicológica, no física:

*¿qué es una batalla perdida?... Es una batalla que uno cree haber perdido. Nada más cierto. Un hombre que se bate con otro es vencido cuando cae muerto o es derribado mientras el otro queda en pie; pero no ocurre lo mismo con dos ejércitos: es imposible que uno caiga muerto mientras el otro queda en pie. Las fuerzas se equilibran del mismo modo que los muertos, y sobre todo después que la invención de la pólvora estableció una mayor igualdad en los medios de destrucción, una batalla no se pierde materialmente, es decir, porque haya más muertes de un lado que de otro. Por eso Federico I, que algo entendía de estas cosas, decía: *Vencer es avanzar*. Pero ¿quién es el que avanza? Aquel cuya conciencia y actitud hacen retroceder al otro.*^[55]

No hay ni puede haber ciencia militar, porque «Las batallas las pierde la imaginación»,^[56] y «pocas son las batallas que se pierden físicamente: vos disparáis, yo disparo... el verdadero vencedor, lo mismo que el verdadero vencido, es el que cree serlo».^[57]

Ésa es la lección que Tolstoi dice haber aprendido de Stendhal, pero en las palabras del príncipe Andrei a propósito de Austerlitz —«Perdimos porque nos dijimos que perdimos»—, así como en el hecho de adjudicar la

victoria rusa sobre Napoleón a la fuerza del deseo ruso de sobrevivir, resuena más Maistre que Stendhal.

El estrecho paralelismo entre los puntos de vista de Maistre y Tolstoi en cuanto al caos y la imposibilidad de controlar las batallas y las guerras, más la mayor implicación de la vida humana en general, unido al desprecio de ambos por las explicaciones *naïves* que ofrecen los historiadores académicos acerca de la violencia y la afición humana a la guerra, fue advertida por el eminente historiador francés Albert Sorel en una conferencia poco difundida, pronunciada en la École des Sciences Politiques el 7 de abril de 1888.^[58] Trazó un paralelo entre Maistre y Tolstoi, y señaló que, aunque Maistre fuera un teócrata y Tolstoi un nihilista, para los dos eran misteriosas las causas primeras de los acontecimientos, de modo que el libre albedrío humano quedaba reducido a la nada. «La distancia —escribió Sorel— entre el teócrata y el místico, y entre el místico y el nihilista es más corta que entre la mariposa y la larva, la larva y la crisálida, la crisálida y la mariposa». Tolstoi se parece a Maistre sobre todo por su empeño en conocer las causas primeras, por plantear cuestiones como las de Maistre: «Explicad por qué, a juicio de todo el género humano, sin excepción, lo más honorable que hay en el mundo es el derecho a derramar inocentemente sangre inocente»,^[59] por rechazar las respuestas racionalistas y naturalistas y, en cambio, hacer hincapié en factores psicológicos y «espirituales» —a veces «zoológicos»— intangibles que determinan los acontecimientos, a expensas de análisis estadísticos de la fuerza militar, muy a la manera de los despachos que Maistre enviaba a su gobierno de Cagliari. Lo cierto es que las descripciones de Tolstoi en cuanto a movimientos de masas —en la batalla, en la retirada rusa de Moscú o en la francesa de Rusia— podrían estar casi pergeñadas para ilustrar de forma concreta la teoría de Maistre a propósito de la naturaleza no planeada ni planificable de los grandes acontecimientos. Pero el paralelismo es todavía más profundo. El conde saboyano y el ruso reaccionan con igual violencia contra el optimismo liberal acerca de la bondad humana, la razón humana y el valor o la inevitabilidad del progreso material. Los dos denuncian con ferocidad el concepto de que la humanidad puede ser eternamente feliz y virtuosa por medios racionales y científicos.

La primera gran ola de racionalismo optimista que siguió a las Guerras de Religión rompió contra la violencia de la gran Revolución Francesa, el despotismo político-social y la miseria económica que la siguieron. En Rusia, un proceso similar se estrelló contra la larga sucesión de medidas represivas tomadas por Nicolás I para contrarrestar, en primer lugar, las consecuencias de la revuelta decembrista y, casi un cuarto de siglo después, la influencia de las revoluciones europeas de 1848-1849. A esto hay que agregar el efecto material y moral que, una década más tarde, tuvo la *débâcle* de Crimea. En los dos casos, el surgimiento de la fuerza bruta aplastó en buena medida el idealismo iluso y dio lugar al surgimiento de diversos tipos de crudo realismo, entre otros el del socialismo materialista, el neofeudalismo autoritario, el nacionalismo a sangre y fuego y otros movimientos acusadamente antiliberales. Tanto en el caso de Maistre como en el de Tolstoi, pese a sus profundas e insalvables diferencias psicológicas, sociales y culturales, la desilusión tomó forma de agudo escepticismo con respecto al método científico como tal, de desconfianza de todo liberalismo, positivismo, racionalismo y cualquier manifestación de secularismo altruista, entonces en boga en la Europa occidental. El proceso condujo a otorgar premeditado énfasis a los aspectos «desagradables» de la historia humana, de los cuales los románticos sentimentales, los historiadores humanistas y los teóricos sociales optimistas parecían querer apartar la mirada.

Maistre y Tolstoi hablaban de los reformadores políticos —en una ocasión muy interesante, del mismo representante de ellos, el estadista ruso Speranski— con igual tono de amarga y despectiva ironía. De Maistre se sospecha que intervino en la caída y posterior exilio de Speranski. Tolstoi describe, a través de los ojos del príncipe Andrei, la cara pálida del en un tiempo favorito de Alejandro, la suavidad de sus manos, sus maneras mojigatas y engreídas, la afectación y vacuidad de sus gestos —como indicativos de la irrealdad de su persona y de sus actividades liberales—, de un modo que Maistre no habría podido dejar de aplaudir. Los dos hablan de los intelectuales con desdén y hostilidad. Maistre los ve no sólo como víctimas grotescas del proceso histórico —ominosas advertencias de la Providencia que pretenden espantar a la humanidad y hacerla volver a la

antigua fe romana— sino como seres peligrosos para la sociedad, como una secta pestilente de rebeldes y corruptores de menores, contra cuya actividad corrosiva cualquier gobernante prudente debe tomar medidas. Tolstoi los trata con desprecio más que con odio y los pinta como pobres criaturas, mal orientadas, débiles de mente, con delirios de grandeza. Maistre los ve como una camada de saltamontes sociales y políticos, como una llaga en el corazón de la civilización cristiana, lo más sagrado de todo y que sólo se preservará a costa de los heroicos esfuerzos del Papa y su Iglesia. Tolstoi los ve como idiotas listillos, hilanderos de sutilezas vacías, ciegos y sordos a las realidades que corazones mucho más simples pueden captar y, de tanto en tanto, cae sobre ellos con la violencia brutal de un campesino viejo, ceñudo y anárquico, que se venga al cabo de años de silencio de monigotes necios y charlatanes, criados en la ciudad, tan sabihondos, tan ricos en palabras que lo explican todo, a la vez superiores, impotentes y vacuos. Maistre y Tolstoi descartan cualquier interpretación de la historia que no se centre en el problema de la naturaleza del poder y los dos hablan con menosprecio de los intentos racionalistas para explicarla. Maistre se divierte a costa de los enciclopedistas —de sus ingeniosas superficialidades, de sus pulcras pero vacías categorías—, de manera muy parecida a la adoptada por Tolstoi un siglo después con los descendientes de los enciclopedistas originales, los sociólogos y los historiadores científicos. Ambos hacen profesión de confianza en la sabiduría de la gente común y corriente, que no ha sido corrompida, si bien los mordaces comentarios de Maistre sobre la irremediable barbarie, venalidad e ignorancia de los rusos no puede haberle gustado a Tolstoi, si es que alguna vez los leyó.

Maistre y Tolstoi pensaban que, en cierto sentido, el mundo occidental se «podría», estaba en rápida decadencia. Ésa era la doctrina virtualmente inventada por los contrarrevolucionarios católico-romanos de fines de siglo. Formaba parte de su idea de que la Revolución Francesa era el castigo divino que había caído sobre quienes se habían apartado de la fe cristiana y, en particular, de la Iglesia romana. La denuncia de la secularización partió de Francia y llegó a Alemania y a Rusia —a Rusia tanto directamente como en sus versiones alemanas—, por diversos y tortuosos caminos, sobre todo a través de periodistas de segunda categoría y sus académicos lectores. En

esos países encontró terreno fértil en quienes, a salvo de las convulsiones revolucionarias, se sentían halagados en su amor propio, convencidos de que, fuera como fuera, podían estar todavía en la senda que los llevaría a disponer de más poder y gloria, mientras Occidente —destruido por el fracaso de la fe antigua— se desintegraba moral y políticamente a ojos vista. No cabe duda de que ese aspecto de la opinión de Tolstoi estaba no menos inspirado por Maistre que por los esclavófilos y otros patrioterros rusos. Pero merece la pena destacar que tal convicción tiene una fuerza excepcional en esos dos observadores distantes y aristocráticos, convicción que rige la extraña similitud de sus puntos de vista. En el fondo, ambos eran pensadores implacablemente pesimistas, cuya despiadada destrucción de las ilusiones al uso espantaba a sus contemporáneos incluso cuando, de mala gana, aceptaban la verdad de lo que se decía. A pesar de que Maistre era un fanático ultramontano y apoyaba las instituciones establecidas mientras que, en sus primeras obras, Tolstoi era apolítico y no daba evidencias de sentimientos radicales, los dos se sentían nihilistas de corazón: los valores del siglo XIX se hacían añicos en sus manos. Ambos buscaban en una irrefutable y vasta verdad —que los protegiera de los efectos de sus inclinaciones naturales y de su temperamento— la vía de escape para la inexorabilidad e irrefutabilidad de su escepticismo. Maistre buscaba esa vía en la Iglesia, Tolstoi en el corazón humano incorrupto y la simplicidad del amor fraternal ideal —un estado de ánimo que rara vez pudo conocer—, ante cuya visión fracasaba toda su capacidad descriptiva y, por lo general, daba paso a creaciones poco artísticas, acartonadas y *naïves*, creaciones dolorosamente conmovedoras, escasamente convincentes, visiblemente ajenas a su experiencia.

Sin embargo, no debemos exagerar las analogías: es verdad que Tolstoi y Maistre adjudican la mayor importancia posible a la guerra y los conflictos, pero Maistre —como luego haría Proudhon—^[60] glorifica la guerra, manifiesta su condición misteriosa y divina. En cambio, Tolstoi la detesta y la ve, en principio, explicable sólo si conociéramos bastante sus muchas causas minúsculas: el famoso «diferencial» histórico. Maistre creía en la autoridad porque era una fuerza irracional, creía en la necesidad de someterse, en la inevitabilidad del crimen, en la suprema importancia de

inquisiciones y castigos. Veía en el verdugo la piedra angular de la sociedad; no de balde Stendhal le llamaba «amigo del verdugo» y Lamennais decía que para Maistre sólo existían dos realidades: el crimen y el castigo. «Todas sus obras parecen escritas al pie del patíbulo»^[61]. La visión que Maistre tiene del mundo es la de criaturas salvajes que se despedazan unas a otras miembro a miembro, se matan por el placer de matar, con violencia y sangre, lo cual le parece condición normal de toda vida animada. Tolstoi está lejos de semejante horror, crimen y sadismo;^[62] no es en absoluto un místico, con mis respetos a Albert Sorel y a Vogüé: no teme cuestionar nada y cree que debe existir alguna respuesta sencilla, sólo con que dejáramos de insistir en atormentarnos buscándola en sitios ajenos y remotos, cuando la tenemos siempre a nuestros pies.

Maistre sostenía el principio de la jerarquía y creía en aristocracia con espíritu de sacrificio, en el heroísmo, la obediencia y el control ejercido sobre las masas por sus superiores sociales y teológicos. En consecuencia, recomendaba que en Rusia la educación se dejara en manos de los jesuitas. Ellos, por lo menos, inculcarían en los escitas bárbaros la lengua latina, la lengua sagrada de la humanidad, aunque sólo fuera porque abarcaba los prejuicios y supersticiones de épocas pasadas —que habían superado la prueba de la historia y la experiencia—, la única capaz de levantar una muralla suficientemente sólida para no dejar pasar los ácidos corrosivos del ateísmo, el liberalismo y la libertad de pensamiento. Por encima de todo veía las ciencias naturales y la literatura secular como instrumentos dañinos en manos de quienes no estaban del todo aleccionados contra ellos, un vino espeso que excitaría peligrosamente y acabaría por destruir cualquier sociedad que no estuviera acostumbrada a él.

Tolstoi luchó toda su vida contra el oscurantismo declarado y contra la represión del deseo de saber; dirigió sus palabras más duras contra los estadistas y publicistas rusos del último cuarto del siglo XIX —Pobiedonostsev, sus amigos y adláteres—, que predicaban precisamente esas máximas del gran reaccionario católico. El autor de *La guerra y la paz* aborrecía sin consideraciones a los jesuitas y detestaba en particular su éxito en la conversión de las damas elegantes durante el reinado de Alejandro. Los últimos acontecimientos en la vida carente de sentido de Hélène, la

mujer de Pierre, pueden haberse basado en las actividades de misionero de Maistre entre la aristocracia de San Petersburgo. De hecho sobran razones para pensar que la expulsión de los jesuitas de Rusia y el retiro virtual de Maistre se debieron a que, en determinado momento, al mismo Emperador le parecieron demasiado abiertas y exitosas sus intromisiones.

Por consiguiente, nada pudo haber irritado y ofendido tanto a Tolstoi como oír decir que era mucho lo que tenía en común con ese apóstol de las tinieblas, defensor de la ignorancia y la servidumbre. Sin embargo, de todos los escritores que se ocupaban de cuestiones sociales, el de Maistre es el tono que más se parece al de Tolstoi. Los dos cultivan el mismo descreimiento sardónico y casi cínico a propósito del progreso de la sociedad por medios racionales, la promulgación de leyes benévolas o la divulgación del saber. Los dos hablan con la misma furiosa ironía de todas las explicaciones en boga, de toda panacea social y, en particular, del afán por ordenar y planificar la sociedad de acuerdo con alguna fórmula inventada por el hombre. De manera abierta en Maistre y menos obvia en Tolstoi, hay una actitud profundamente escéptica ante todos los expertos y todas las técnicas, ante toda profesión altruista de fe secular y ante los esfuerzos por la mejora social de personas bienintencionadas pero, ay, idealistas. La misma aversión les provocan quienes se dedican a especular con las ideas, quienes creen en principios abstractos. A los dos les afectaba el temperamento de Voltaire y rechazaban acerbamente sus opiniones. En última instancia, los dos apelan a cierta fuente elemental, escondida en el alma de los hombres. Maistre incluso cuando denuncia a Rousseau por falso profeta, Tolstoi con una actitud más ambigua ante él. Por encima de todo, los dos rechazan el concepto de libertad política individual, de los derechos civiles garantizados por cualquier sistema impersonal de justicia. Puesto que Maistre considera cualquier afán de libertad personal —política, económica, social, cultural o religiosa— manifestación premeditada de indisciplina y rebeldía estúpida, apoya las tradiciones en sus formas más tenebrosamente irracionales y represivas, ya que sólo ellas proporcionan la energía que da origen a la vida y continuidad y anclaje seguro a las instituciones sociales. Tolstoi rechazaba la reforma política porque creía que la verdadera regeneración no puede llegar más que desde dentro y que la

vida interior no se puede vivir con sinceridad en las intocables profundidades de la masa de gente.

SEIS

Hay un paralelismo aún mayor y más importante entre la interpretación de la historia de Tolstoi y las ideas de Maistre, un paralelismo que plantea problemas fundamentales de principio con respecto al conocimiento del pasado. Uno de los elementos más notables, comunes al pensamiento de estos dos *penseurs* tan distintos, y desde luego antagonistas, es la preocupación por la «inexorable» naturaleza —la «marcha»— de los acontecimientos. Tolstoi y Maistre creen que se trata de una red compleja, espesa, opaca e inextricable de hechos, objetos y características, conectadas y divididas por un sinfín de vínculos imposibles de identificar, más lagunas repentinas, visibles e invisibles. Es un enfoque de la realidad que deja del todo claro que los esquemas lógicos y científicos —los modelos simétricos, bien definidos de la razón humana— parecen tersos, de poca enjundia, vacíos, «abstractos» y por completo ineficaces como instrumentos para describir o analizar cualquier cosa que esté viva o haya vivido nunca. Maistre atribuye el hecho a la incurable impotencia de la capacidad humana de observación y razonamiento, al menos cuando funcionan sin la ayuda de las fuentes suprahumanas del conocimiento: fe, revelación, tradición y, sobre todo, visión mística de los grandes santos y doctores de la Iglesia con su particular sentido de la realidad, un sentido que no admite análisis, para el cual las ciencias naturales, la crítica libre y el espíritu laico son letales. Maistre nos dice que los más sabios de los griegos, muchos de los romanos ilustres y, después de ellos, los eclesiásticos y estadistas que dominaron la Edad Media tenían esa perspicacia. De ella fluía su poder, dignidad y éxito. Los enemigos naturales de ese espíritu son el ingenio y la especialización. De ahí el justo desprecio de los romanos por los expertos y los técnicos —los *Graeculos esuriens*—, remotos pero inconfundibles antepasados de

figuras sutiles y marchitas de la era alejandrina moderna —de ese terrible siglo XVIII y toda la *écrivasserie et avocasserie*—, la miserable pandilla de escritorzuelos y abogaduchos, encabezada por el personaje rapaz, sórdido, sarcástico, sonriente, destructivo y auto destructivo de Voltaire, pandilla ciega y sorda a la Verdadera Palabra de Dios. Sólo la Iglesia comprende los ritmos «internos», las corrientes más «profundas» del mundo, la marcha silenciosa de los hechos; *non in commotione Dominus*, no en los estruendosos manifiestos democráticos, en el matraqueo de las fórmulas constitucionales ni en la violencia revolucionaria, sino en el orden eterno y natural, regido por la ley «natural». Sólo quienes lo entienden saben lo que puede y no puede lograrse, lo que debe y no debe intentarse. Ellos y sólo ellos tienen la llave del éxito secular, así como el camino de la salvación espiritual. La omnisciencia no le pertenece más que a Dios. Y, únicamente sumergiéndonos en Su Mundo, Sus principios teológicos o metafísicos, incorporados en sus niveles inferiores en instintos y antiguas supersticiones —que no son más que modos primitivos, probados por el tiempo, de divinizar y obedecer sus leyes, mientras que razonar es esforzarse por sustituir éstas por normas arbitrarias propias—, podremos atrevernos a esperar la sabiduría. La sabiduría práctica es, en gran medida, el conocimiento de lo inevitable, de lo que, dado el ordenamiento de nuestro mundo, no puede dejar de acaecer y, a la inversa, de cómo las cosas no pueden o pudieron no ocurrir; del porqué ciertos planes tienen que terminar —no pueden dejar de terminar— en fracaso, aunque para ello no sea posible dar razones científicas. Llamamos con acierto «sentido de la realidad» a esa rara capacidad para ver las cosas como son: es el sentido de ver qué encaja con qué, qué es lo que no puede coexistir con tal otra cosa. Ese sentido recibe distintos nombres: perspicacia, sabiduría, talento práctico, sentido del pasado, comprensión de la vida y del carácter humano.

El enfoque de Tolstoi no es muy distinto, con la salvedad de que la razón que aduce para explicar la locura de la exagerada pretensión de entender o determinar los acontecimientos no es el hecho estúpido o blasfemo de prescindir de una sabiduría fuera de nuestro alcance, es decir, sobrenatural, sino la excesiva ignorancia de la inmensa cantidad de interrelaciones existente: las insignificantes causas determinantes de los

hechos. Si pudiéramos siquiera conocer la maraña causal en su infinita variedad, deberíamos dejar de elogiar o culpar, de jactarnos o lamentarnos, de mirar a los seres humanos como héroes o villanos. Así nos someteríamos con la humildad debida a la necesidad inevitable. Pero reducirnos a este comentario sería hacer una parodia de sus convicciones. La doctrina explícita de Tolstoi en *La guerra y la paz* es sin duda que toda verdad es ciencia —si se trata del conocimiento de las causas materiales— y que, en consecuencia, nos ponemos en ridículo cuando llegamos a conclusiones con pruebas tan escasas. En ese sentido salimos malparados si nos comparamos con los campesinos y los salvajes, que sin ser mucho más ignorantes en cambio son más modestos en sus pretensiones. Pero no es ésa la visión del mundo que, de hecho, subyace en *La guerra y la paz*, *Anna Karénina* o cualquier otra obra de esa época de Tolstoi. Kutúzov es sabio y no sólo listo como son, por ejemplo, el servil Drubetzkoï o Bilibin. Tampoco es víctima de héroes abstractos o dogmas como son los expertos militares alemanes. Se diferencia de ellos y es más sabio que Pfuel, Paulucci, Berthier o el Rey de Nápoles. Y no porque conozca más hechos ni tenga en la punta de los dedos mayor cantidad de «causas insignificantes» que sus consejeros o adversarios. Karatáiev esclarece a Pierre y los francmasones no, pero no porque tenga más información científica que las logias moscovitas. Levin pasa por la experiencia de trabajar la tierra y el príncipe Andrei por la de yacer herido en el campo de batalla de Austerlitz. Pero en ninguno de los dos casos se produce el descubrimiento de hechos nuevos ni de leyes nuevas en el sentido usual de esos términos. Por el contrario, cuantos más hechos se acumulan, más fútil es lo que se hace y más inevitable el fracaso, según demuestra el grupo de reformadores que rodea a Alejandro. Ellos y hombres como ellos sólo se salvan de la desesperación faustiana por estupidez (igual que los alemanes y los expertos en general), por vanidad (igual que Napoleón), por frivolidad (igual que Oblonski) o por falta de piedad (igual que Karenin).

¿Qué es lo que descubren Pierre, el príncipe Andrei y Levin? ¿Qué es lo que buscan y cuál es el meollo, el clímax de la crisis espiritual resuelta por la experiencia que transforma sus vidas? No, por cierto, el castigo de darse cuenta de lo poco que pueden presumir de haber descubierto de la totalidad

de leyes y hechos conocidos por el omnisciente observador de Laplace; no, por cierto, el tener que admitir simplemente la ignorancia socrática. Mucho menos aún se trata de lo que está casi en el polo opuesto: una nueva y más precisa conciencia de las «leyes férreas» que gobiernan nuestras vidas; una visión de la naturaleza como un máquina o fábrica, según la cosmología de los grandes materialistas: Diderot, La Mettrie, Cabanis o los escritores científicos de mediados del siglo XIX, idolatrados por el nihilista Bazárov en *Padres e hijos* de Turguénev; tampoco buscan el sentido trascendente de la unicidad inexpresable de la vida, testimoniada por los poetas, místicos y metafísicos de todas las épocas. Sin embargo, «algo» se percibe: hay una visión o, por lo menos, un atisbo, un momento de revelación que, de alguna manera, explica y concilia, una teodicea, una justificación de lo que existe y ocurre, así como la manera de elucidarla. ¿En qué consiste? Tolstoi no nos lo dice con tantas palabras. Porque cuando se propone hacerlo, en sus últimas obras explícitamente didácticas, su doctrina ya no es la misma. Sin embargo, ningún lector de *La guerra y la paz* deja de darse cuenta de lo que se le está diciendo. Y no sólo en las escenas de Kutúzov o Karatáiev y en otros pasajes casi teológicos o casi metafísicos sino, por ejemplo y más aún, en la parte narrativa no filosófica del epílogo en que la princesa Marie, Pierre, Natasha y Nikolai Rostov aparecen anclados en sus nuevas vidas sobrias y sólidas, establecidos en la rutina cotidiana. Con toda claridad se pretende ahí demostrarnos que, al cabo de más de diez años de tormentas y angustias, esos «héroes» de la novela —las gentes «buenas»— han alcanzado una suerte de paz, fundada hasta cierto punto en la comprensión. ¿Comprensión de qué? De la necesidad de someterse. ¿De someterse a qué? No sólo a la voluntad de Dios —al menos en la época de la redacción de las grandes novelas, las décadas de 1860 y 1870—, no a las «férreas leyes» de las ciencias, sino a las relaciones permanentes de las cosas^[63] y a la textura universal de la vida humana, único ámbito donde se encuentran la verdad y la justicia, gracias a una especie de conocimiento «natural», casi aristotélico.

Llegar a esa comprensión es captar lo que pueden y no pueden conseguir la voluntad y la razón humanas. ¿Cómo es posible saberlo? No por una investigación y descubrimiento específicos, sino por advertir —no

necesariamente de forma explícita o consciente— las características generales de la vida y la experiencia humanas. La más importante y omnipresente de ellas es la línea crucial que divide la «superficie» de las «profundidades»; por un lado el mundo de datos perceptibles, descriptibles, analizables, tanto físicos como psicológicos, «internos» y «externos», públicos y privados, con los cuales puede habérselas la ciencia aunque, en algunas zonas —las que escapan a lo físico—, sirvan de escaso provecho; por otro lado, el orden que tal como es, «contiene» y determina la estructura de la experiencia —es decir, nosotros y cuanto experimentamos— dentro del marco en el cual debe ser concebido y situado lo que forma parte de nuestros hábitos de pensamiento, acción, sentimiento, emociones, deseos, maneras de hablar, creer, reaccionar y ser. Nosotros —criaturas sensibles— vivimos en parte en un mundo cuyos componentes podemos descubrir, clasificar e influenciar por métodos racionales, científicos, planeados de antemano. Pero también estamos en parte inmersos —Tolstoi, Maistre y muchos otros pensadores creen que en mayor grado— en un medio que no observamos ni podemos observar desde fuera, precisamente porque es inevitable dar por sentado que es parte de nosotros mismos. Un medio que no podemos identificar, medir ni pretender manipular. Ni siquiera podemos ser del todo conscientes de él, puesto que está demasiado íntimamente ligado a toda nuestra experiencia, demasiado entretelado con lo que somos y hacemos para poder sacarlo del contexto de flujo (es «su» flujo) y observarlo con distanciamiento científico, como si fuera un objeto. El medio en el que estamos determina nuestras categorías más permanentes, nuestros modelos de verdad y falsedad, de realidad y apariencia, de lo bueno y lo malo, de lo central y lo periférico, de lo subjetivo y lo objetivo, de lo bonito y lo feo, del movimiento y el reposo, del pasado, el presente y el futuro, de lo uno y lo múltiple. De ahí que no puedan aplicarse ni esas ni otras categorías o conceptos concebidos explícitamente: porque ese medio es en sí mismo un nombre vago para la totalidad que incluye esos conceptos, esas categorías, el marco definitivo, los presupuestos básicos con los cuales funcionamos.

Sin embargo, aunque no podamos analizar el medio sin disponer de algún (imposible) punto estratégico fuera de él (porque no hay «fuera»),

algunos seres humanos son más capaces de advertir la trama y dirección de esas zonas «sumergidas» de sus vidas y de las de todos los demás, si bien no pueden expresarlo; son más conscientes que otros que, o ignoran la existencia de cualquier medio capaz de penetrarlo todo (el «flujo de la vida») —con razón se los considera superficiales—, o pretenden utilizar instrumentos científicos y metafísicos, únicamente adaptables a aquellos objetos que están por encima de la superficie, la parte relativamente consciente y manipulable de nuestra existencia, de modo tal que llegan al absurdo en sus teorías, y a fracasos humillantes en su práctica. La sabiduría consiste en la habilidad para tener en cuenta, por ejemplo, la presencia del tiempo y del espacio que caracterizan la totalidad de nuestra experiencia; y en la habilidad para descartar, más o menos a conciencia, las «inevitables inclinaciones», los «imponderables», la «manera de marchar las cosas». No es el conocimiento científico, sino la sensibilidad especial para percibir el contorno de las circunstancias en las cuales resulta que estamos colocados; es la capacidad para vivir sin caer en la maraña de alguna condición permanente ni de algún factor que no puede ser alterado, ni siquiera bien descrito o calculado; la capacidad para dejarse guiar por normas hechas a dedo —se dice que la «sabiduría inmemorial» reside en los campesinos y otras gentes simples—, en las cuales no es posible aplicar, en principio, las normas científicas. Ese indescriptible sentido de orientación cósmica es el «sentido de la realidad», el «conocimiento» de cómo vivir. Tolstoi habla, sí, a veces, como si en principio —aunque no en la práctica— la ciencia pudiera penetrarlo y conquistarlo todo. Si lo hiciera, sabríamos las causas de cuanto existe, sabríamos que no somos libres sino que estamos condicionados: eso es todo cuanto los más sabios pueden llegar nunca a saber. Así también habla Maistre, como si los escolásticos supieran más que nosotros, gracias a sus técnicas superiores. Pero, en cierto sentido, lo que ellos conocían seguía siendo los «hechos»: el tema central de las ciencias. Santo Tomás sabía incomparablemente más que Newton, con más precisión y más certeza, pero lo que sabía era de la misma especie. No obstante, a pesar de este elogio de boquilla de la capacidad de las ciencias naturales o la teología para encontrar la verdad, el reconocimiento no dejaba de ser puramente formal. Un convencimiento muy distinto es el que encuentra

expresión en las doctrinas positivas de Maistre y Tolstoi. Maistre alaba a Aquino no porque sea mejor matemático que D'Alembert o Monge; según Tolstoi, la virtud de Kutúzov no está en ser mejor teórico de guerra, más científico que Pfuel o Paulucci. Esos grandes hombres son más sabios, no es que estén más informados; no son sus razonamientos deductivos ni inductivos los que los convierten en maestros; su visión es más «profunda», ven lo que otros no ven; ven en qué dirección marcha el mundo, qué cosas encajan con otras, cuáles no y cuáles no podrán conciliarse jamás; ven lo que puede y lo que no puede ser; cómo viven los hombres y con qué fines, lo que hacen y sufren, cómo y por qué actúan, por qué deben actuar de cierto modo y no de otro.

En cierto sentido, ese «modo de ver» no proporciona información nueva sobre el universo; hace, sí, tomar conciencia del juego recíproco entre lo ponderable y lo imponderable, de la «forma» de las cosas en general, de una situación específica o de un personaje en particular que es precisamente lo que no puede deducirse, ni siquiera formularse en términos de las leyes de la naturaleza que exige el determinismo científico. Con independencia de lo que se subsuma bajo esas leyes, los científicos pueden tratar con ellas y de hecho tratan; no hace falta ninguna «sabiduría»; y negarle a la ciencia sus derechos en nombre de esa «sabiduría» es una invasión gratuita del terreno de la ciencia y una confusión de categorías. Tolstoi no llega, por lo menos, al extremo de negar la eficacia de la física en su propia esfera; pero considera que esa esfera es una trivialidad en comparación con lo que está permanentemente fuera del alcance de la ciencia, a saber, los mundos de lo social, moral, político, espiritual, que no pueden ser clasificados, descriptos ni predichos por ciencia alguna porque la proporción de vida «sumergida» que hay en ellos es demasiado alta. La intuición que revela la naturaleza y la estructura de esos mundos no es un simple sustituto improvisado, un último recurso empírico al cual se apela para ganar tiempo mientras las técnicas científicas pertinentes no estén lo suficientemente refinadas. Su cometido es muy distinto; hace lo que no es capaz de hacer ninguna ciencia, distingue lo real de la farsa, lo que merece la pena de lo que no la merece, lo que puede hacerse o soportarse de lo que no puede hacerse ni soportarse; y lo hace sin ofrecer base racional a sus pronunciamientos, aunque sólo sea

porque «racional» e «irracional» son términos que adquieren significado por sí mismos y se usan en función de la ciencia —nacen de ella— y no viceversa. Porque ¿qué son los datos de esa intuición sino el terreno último, el marco, la atmósfera, el contexto, el medio (para usar la metáfora que resulte más expresiva) en el cual se sienten, evalúan, juzgan todos nuestros pensamientos y actos, dentro de las inevitables formas que asumen?

La raíz del determinismo de Tolstoi, de su realismo, su pesimismo y su desprecio (compartido por Maistre) de la fe en la razón, tanto por parte de la ciencia como del sentido común terrenal, es la sensación siempre presente de que ese marco —ese desarrollo de acontecimientos o modelos cambiantes de esquemas— «inexorable», universal, dominante, algo que no podemos alterar ni está en nuestro poder (en tanto se entienda por «poder» el poder sobre la naturaleza que nos ha dado el progreso del conocimiento científico). «Ahí» está —el marco, el fundamento de todo— y sólo el hombre sabio tiene conciencia de él. Pierre lo busca a tientas; Kutúzov lo siente en los tuétanos; Karatáiev lo encarna. Todos los héroes de Tolstoi tienen, por lo menos, intermitentes atisbos de él. Es lo que hace que cualquier explicación convencional —la científica, la histórica, la del «buen sentido» irreflexivo— parezca tan hueca y, en sus manifestaciones más pretensiosas, tan vergonzosamente falsa. Tolstoi sabe también que la verdad está «ahí», no «aquí», no en las regiones susceptible de observación, discriminación e imaginación constructiva; no en el poder de la percepción microscópica ni en el análisis del cual él es, con mucha diferencia, el maestro más ilustre de nuestro tiempo. Pero él mismo no lo ha visto cara a cara; porque haga lo que haga no tiene visión de la totalidad. No está muy lejos de serlo un erizo. Y lo que ve no es lo «uno» sino lo «múltiple», siempre y cada vez con creciente minuciosidad, en toda su ingente individualidad, con una lucidez obsesiva, ineludible, incorruptible y hasta el extremo penetrante.

SIETE

Somos parte de una confabulación de cosas más amplia de lo que podemos entender. No podemos describirla de la manera en que los objetos externos o los caracteres de otras personas pueden ser descriptos, aislándolos un tanto del «flujo» histórico dentro del cual acontecen o de las partes de sí mismas «sumergidas», ignotas, a las cuales, según Tolstoi, los historiadores profesionales han dedicado tan poca atención, porque nosotros mismos vivimos en esa totalidad y por ella. Sólo somos sabios en la medida en que hacemos la paz con ella. Porque hasta que la hagamos y, a menos que la hagamos (sólo a costa de mucho sufrimiento amargo, si hemos de confiar en Esquilo y en el Libro de Job), protestaremos y sufriremos en vano, y encima nos pondremos penosamente en ridículo (como hizo Napoleón). Ese sentido de la corriente circundante, cuya naturaleza desafiamos por estupidez o desmesurado egotismo, haciendo que nuestras acciones e ideas sean contraproducentes, es la visión de la unidad de la experiencia, el sentido de la historia, el verdadero conocimiento de la realidad, la fe en la incommunicable sabiduría del sabio (o del santo) que, *mutatis mutandi*, tienen Tolstoi y Maistre en común. Su realismo es de un tipo semejante: enemigo natural del romanticismo, el sentimentalismo y el «historicismo», tanto como del «cientificismo» agresivo. Su propósito no es distinguir lo poco que se sabe o hace del océano ilimitado de lo que, en principio, un día podría conocerse y hacerse o sería conocido y hecho, bien sea por el avance en el conocimiento de las ciencias naturales, metafísicas o históricas, bien sea por un regreso al pasado o por algún otro método. Lo que ellos pretenden establecer son las fronteras eternas de nuestro conocimiento y poder, para separarlos de lo que, en principio, no podrá nunca ser conocido ni alterado por los hombres. Según Maistre nuestro destino radica en el

pecado original, en el hecho de ser humanos finitos, falibles, viciosos, vanos y en que todo nuestro conocimiento empírico (en contraste con las enseñanzas de la Iglesia) está contaminado por el error y la monomanía. De acuerdo con Tolstoi, todo nuestro saber es necesariamente empírico no hay otro, pero nunca nos conducirá al entendimiento verdadero, sino sólo a acumular trozos y fragmentos diminutos de información escogidos con arbitrariedad. Y, aun así, le parece sin valor alguno e ininteligible (igual que a cualquier metafísico de la escuela idealista que él desprecia), salvo si deriva de esa clase de comprensión superior —la única que merece ser perseguida— y apunte a ella; comprensión imposible de expresar aunque sea muy palpable.

A veces Tolstoi está a punto de decir qué es esa comprensión: cuanto más sabemos —nos dice— sobre una acción humana dada, más inevitable y determinada nos parece. ¿Por qué? Porque cuanto más sabemos de todas las condiciones y antecedentes pertinentes a esa acción, más difícil nos resulta descartar las distintas circunstancias, conjeturar lo que podría haber sucedido sin ellas. Y, a medida que excluimos de nuestra imaginación lo que sabemos que es verdad, hecho tras hecho, la cosa no es ya sólo difícil, sino imposible. El significado de lo que Tolstoi dice está claro. Somos lo que somos y vivimos en una situación determinada que tiene las características —físicas, psicológicas y sociales— que tiene. Lo que pensamos, sentimos y hacemos —incluida nuestra capacidad para concebir posibles alternativas, sea en el presente, el futuro o el pasado— está condicionado por esa situación. Nuestra imaginación para calcular —nuestro poder para concebir, digamos— lo que podría haber sucedido si el pasado hubiera sido distinto en este o aquel particular llega pronto a sus límites naturales, límites creados por la debilidad de nuestra capacidad para calcular alternativas (los «si hubiera») y, por extensión lógica del argumento de Tolstoi, más aún por el hecho de que nuestros pensamientos, los términos en que se producen, los mismos símbolos, son lo que son y están determinados por la estructura real de nuestro mundo. Nuestras imágenes y nuestros poderes de concepción están limitados por el hecho de que nuestro mundo tiene ciertas características y no otras: un mundo demasiado distinto no es —empíricamente— en absoluto concebible.

Algunas mentes son más imaginativas que otras, pero todas se detienen en algún punto.

El mundo es un sistema y una red: pensar que los hombres son «libres» es creer que en alguna encrucijada del pasado habrían podido actuar de modo distinto al que lo hicieron; es imaginar qué consecuencias habrían tenido esas posibilidades incumplidas y, por ende, en qué aspectos el mundo podría haber sido diferente de lo que ahora es. Ya es difícil hacerlo en el caso de sistemas puramente deductivos, artificiales, como, por ejemplo, en el ajedrez, en donde las variaciones son finitas en número y claras en sus normas —puesto que somos nosotros quienes las hemos establecido de modo artificial—, de manera que es posible calcular las combinaciones. Pero si el método se aplica a la trama vaga y rica del mundo real y se tratan de extraer las implicaciones de tal o cual plan sin realizar o acción sin cumplir —el efecto que tienen en la totalidad de acontecimientos posteriores—, basándose en ese conocimiento de leyes causales y probabilidades de las que disponemos, encontraremos que, cuanto mayor sea el número de «minúsculas» causas que seamos capaces de discernir, más abrumadora será la tarea de «deducir» cualquier consecuencia del «desquicio» de cada una de ellas, una por una. Porque cada consecuencia afecta todo el resto de la incontable totalidad de cosas y acontecimientos que, al contrario que en el ajedrez, no están definidos en términos de un conjunto de reglas y conceptos finitos elegidos arbitrariamente. Y si, sea en la vida real o en el ajedrez, se empieza a tratar de forzar las nociones básicas continuidad de espacio, divisibilidad del tiempo y demás, se llega enseguida al punto en el cual los símbolos dejan de funcionar, los pensamientos se confunden y paralizan. En consecuencia, cuanto más completo sea nuestro conocimiento de los hechos y de sus conexiones, más difícil será concebir alternativas; cuanto más claros y precisos sean los términos o categorías según los cuales concebimos y describimos el mundo, más fija parece la estructura de nuestro mundo y menos «libres» los actos. Conocer esos límites, tanto de la imaginación como, en último término, del pensamiento mismo, es encontrarse cara a cara con la «inexorable» y unificadora estructura del mundo; reconocer nuestra identidad con ella, someterse a ella es encontrar la verdad y la paz. Esto no es mero fatalismo

oriental ni el determinismo mecanicista de los ilustres materialistas alemanes de la época —Büchner y Vogt o Moleschott—, tan admirados en Rusia por los «nihilistas» revolucionarios de la generación de Tolstoi; tampoco es anhelar la iluminación mística ni la integración. Es un concepto escrupulosamente empírico, racional, inflexible y realista. Pero su causa emocional es un apasionado deseo de visión monística de la vida por parte de una zorra, que trata con denuedo de ver a la manera del erizo.

Es notable lo cerca que ese planteo está de las dogmáticas afirmaciones de Maistre: tenemos que lograr una actitud de asentimiento ante las exigencias de la historia, que son la voz de Dios que habla a través de Sus siervos y de Sus divinas instituciones; esas exigencias no las demanda el hombre ni su mano puede destruirlas. Debemos armonizar con la palabra verdadera de Dios, con la «marcha» interna de las cosas. Pero en qué consiste esa actitud ante hechos concretos, cómo conducir nuestra vida privada o las políticas públicas es algo que no nos dicen la crítica ni el liberalismo optimista. Tampoco podemos esperar que nos lo digan. Porque la visión positiva se les escapa. El lenguaje de Tolstoi —no menos que el de Maistre— se adapta a la tarea contraria. Tolstoi se yergue y alcanza la cumbre de su genio cuando analiza, identifica con precisión, señala las diferencias, aísla ejemplos concretos y profundiza hasta el meollo de cada identidad individual *per se*. De modo similar, Maistre consigue sus brillantes efectos cuando acosa y pone en la picota —por un efecto de demostración— los dislates de sus adversarios. Tolstoi y Maistre son observadores agudos de las variedades de experiencias: detectan de inmediato y escarnecen sin piedad todo intento de presentarlas con falsedad o de dar explicaciones tramposas. Sin embargo los dos saben que la verdad completa, la base última de la correlación entre todos los ingredientes del universo —el único contexto en el cual cualquier cosa que ni ellos ni nadie pueden nunca señalar como verdadero o falso, trivial o importante— radica en una visión sinóptica que, puesto que no la conocen, no pueden expresar.

¿Qué es lo que Pierre ha aprendido, qué es lo que acepta la princesa Marie al casarse, qué es lo que el príncipe Andrei ha perseguido toda su vida con tanta angustia? Como Agustín, Tolstoi no puede decir más que aquello que no es. Su genio es destructivo hasta la devastación. Él sólo

puede señalar su objetivo poniendo al descubierto los falsos carteles indicadores; aislar la verdad, aniquilando todo lo que no lo sea, es decir, cuanto sea posible expresar con el lenguaje analítico transparente —por necesidad limitado—, que corresponde a la clara visión de las zorras. Lo mismo que Moisés, debe detenerse en la frontera de la Tierra Prometida. Sin ella, su viaje no tiene sentido; pero no puede entrar, aunque sabe que existe y puede decirnos como nadie ha hecho nunca todo lo que no es, en especial, lo que ni el arte, ni la ciencia, ni la civilización o la crítica racional pueden lograr.

Lo mismo hacía Joseph de Maistre. Él es el Voltaire de la reacción. Despedaza con destreza y malignidad feroces toda doctrina aparecida desde la edad de la fe. Desenmascara a quienes pretenden tener una doctrina y los fulmina uno por uno. El arsenal de armas contra las doctrinas humanitarias y liberales es el más eficaz que se haya acumulado nunca. Pero el trono sigue vacante, la doctrina positiva es poco convincente. Maistre añora las Edades Oscuras, si bien en cuanto sus amigos *émigrés* sugieren planes para desbaratar la Revolución Francesa —y volver al *statu quo ante*— Maistre los denuncia por insensatos e infantiles, que pretenden conducirse como si lo ocurrido, que ha cambiado sin remedio nuestras vidas, no hubiera sucedido nunca. Intentar revertir la Revolución —escribía— es como si a uno lo invitaran a vaciar el lago de Ginebra embotellando sus aguas en una bodega.

No hay ninguna afinidad entre él y quienes creían de verdad en la posibilidad de algún tipo de vuelta atrás: los neomedievalistas desde Wackenroder, Görres y Cobbett hasta G. K. Chesterton, los esclavófilos, los distributistas, prerrafaelitas y otros románticos nostálgicos. Porque, como Tolstoi, creía exactamente en lo contrario: en el poder «inexorable» del momento presente, en nuestra incapacidad para deshacernos de la suma de condiciones que, por acumulación, determinan nuestras categorías básicas, orden que nunca podemos describir del todo a menos que lleguemos a conocerlo a través de una toma de conciencia inmediata.

Es muy antigua la disputa entre estas dos clases opuestas de conocimiento: el que resulta de la indagación metódica y el que consiste en el más impalpable «sentido de la realidad», en la «sabiduría». En general se

ha reconocido que los argumentos de uno y otro tienen cierta validez: los encontronazos más duros se han dado a propósito de la línea precisa que separa los respectivos territorios. Quienes han sustentado extensos argumentos en favor del conocimiento no científico han sido acusados por sus adversarios de irracionalismo y oscurantismo, de rechazar con premeditación criterios públicos fiables para apoyarse en emociones y prejuicios ciegos; a su vez, éstos han acusado a sus adversarios —los ambiciosos paladines de la ciencia— de sostener cosas absurdas, prometer lo imposible, difundir propaganda falsa y dedicarse a explicar la historia del arte o el estado del alma individual (incluso de alterarlos) cuando, en realidad, está muy claro que no tienen la menor idea de lo que son. Los acusan también de que el resultado de sus afanes, aunque no sea baladí, tiene tendencia a encaminarse en direcciones impredecibles, a menudo catastróficas. Todo a causa de que por vanos y tercos no quieren admitir que son demasiados y en situaciones demasiado diversas los factores que nunca se conocerán ni se podrán descubrir con los métodos de las ciencias naturales. Sin duda es mejor no pretender calcular lo incalculable, no pretender que hay un punto de Arquímedes fuera del mundo, desde donde todo es mensurable y desde donde todo se puede alterar. Vale más usar en cada contexto los métodos que parezcan ajustarse mejor, los que (pragmáticamente) den mejores resultados. Más vale resistir las tentaciones de Procrustes. Y, por encima de todo, distinguir qué se puede aislar y clasificar, qué es pasible de estudio objetivo y, en ocasiones, qué se puede medir y manipular con precisión entre los rasgos permanentes, ubicuos, ineludibles de la intimidad de nuestro mundo que, si algo tienen, es la de sernos muy familiares, de modo que su «inexorable» presión —tan constante en nosotros— apenas la sentimos, apenas la notamos y, por lo tanto, no podemos concebir observarla en perspectiva ni hacerla objeto de estudio.

Ésa es la distinción que impregna el pensamiento de Pascal y Blake, Rousseau y Schelling, Goethe y Coleridge, Chateaubriand y Carlyle. Es el pensamiento de todos aquellos que hablan de las razones del corazón, de la naturaleza moral o espiritual de los hombres, de lo sublime y las honduras, de la percepción «más profunda» de poetas y profetas, de tipos especiales

de conocimiento, de la comprensión hacia adentro, de la identificación con el mundo. Tolstoi y Maistre pertenecen a esta última clase de pensadores. Tolstoi culpa de todo a nuestra ignorancia de las causas empíricas; Maistre, al abandono de la lógica tomista o la teología de la Iglesia católica. Pero tales profesiones de fe quedan desmentidas por el tono y el contenido de lo que, en realidad, dicen los dos grandes críticos. Ambos hacen hincapié, una y otra vez, en el contraste entre lo «interior» y lo «exterior», entre la «superficie» —lo único que iluminan los rayos de la ciencia y la razón— y las «honduras»: la vida real que viven los hombres. Para Maistre, así como más tarde para Barres, el verdadero conocimiento —la sabiduría— radica en el entendimiento de *la terre et les morts*, en la comunicación con *la terre et les morts* (¿qué tiene eso que ver con la lógica tomista?), el gran movimiento inalterable creado por los vínculos entre los muertos, los vivos y quienes aún no han nacido, con la tierra en la cual viven. Tal vez sea eso o algo afín lo que Burke, Taine y sus muchos otros imitadores han tratado de decir, cada uno a su manera.

Para Tolstoi, tan místico conservadurismo era peculiarmente detestable porque le parecía que eludía la cuestión principal por el simple método de replantearlo, oculto en una nube de retórica pomposa a guisa de respuesta. Sin embargo, al final, también él nos ofrece la visión de Rusia en toda su inmensidad, apenas percibida por Kutúzov y Pierre, de lo que Rusia no puede hacer o sufrir, de cómo y dónde, cosa que ni Napoleón ni sus consejeros (que sabían mucho, pero no lo que hacía al caso) fueron capaces de advertir. Y fue eso lo que, como era de esperar, los llevó a la perdición, aunque su conocimiento de la historia, la ciencia y las causas más insignificantes fuera mayor del que tenían Kutúzov o Pierre. Los panegíricos de Maistre a la ciencia superior de los grandes soldados cristianos del pasado y las lamentaciones de Tolstoi a propósito de nuestra ignorancia científica no deben confundir a nadie en cuanto a la naturaleza de lo que, en realidad, están defendiendo: la conciencia de las «corrientes profundas», las *raisons de coeur*, que ellos desde luego no conocían por experiencia directa, pero ante las cuales —estaban convencidos— los artificios de la ciencia no eran más que una trampa, un engaño.

A pesar de las profundas diferencias y, es más, la violenta aversión recíproca, el escéptico realismo de Tolstoi y el dogmático autoritarismo de Maistre son hermanos de sangre. Ambos brotan de la agónica creencia en la visión única y sosegada en la cual todos los problemas están resueltos, todas las dudas sofocadas, la paz y el entendimiento por fin alcanzados. Privados de esa visión dedicaron todos sus formidables recursos a eliminar a cualquier posible adversario o crítico, desde sus muy distintas posturas, con frecuencia incompatibles. Las convicciones por cuya mera posibilidad abstracta lucharon no eran, desde luego, idénticas. El aprieto en el que se vieron metidos y que los llevó a dedicar toda su vida a la destrucción, sus enemigos comunes y el intenso parecido de sus temperamentos los convirtió extraña pero inconfundiblemente en aliados, en una guerra que los dos fueron conscientes de librar hasta el día de su muerte.

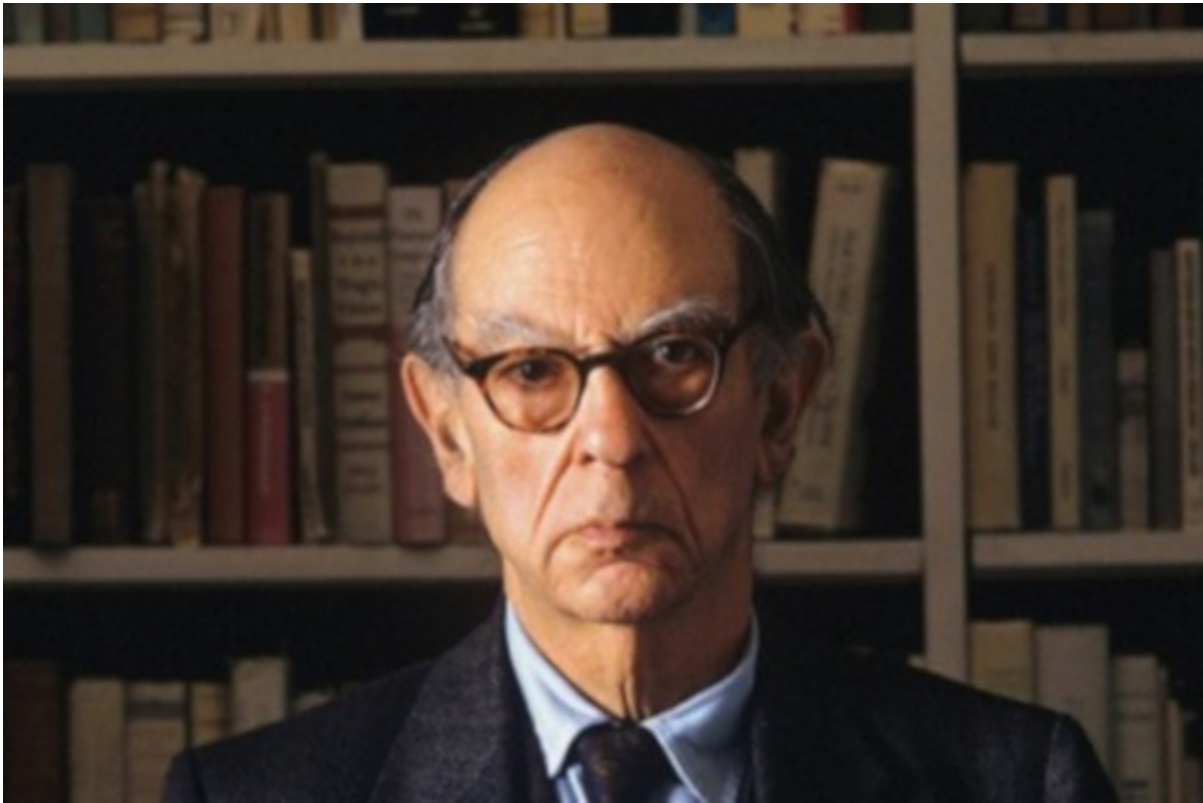
OCHO

Por rivales que fueran Tolstoi y Maistre —uno, apóstol del evangelio según el cual todos los hombres son hermanos; el otro, frío defensor de los reclamos de la violencia, del sacrificio ciego y del sufrimiento eterno—, los unía la incapacidad para zafarse de la misma paradoja trágica: los dos eran por naturaleza zorras de vista penetrante, sin remedio, conscientes de las diferencias *de facto* que dividen —y de las fuerzas que descalabran— el mundo humano; observadores por completo incapaces de dejarse embaucar por los muchos y sutiles artificios, por los uniformadores sistemas de convicciones y ciencias a través de los cuales los hombres superficiales o desesperados pretenden ocultar el caos ante sí mismos y ante los demás. Los dos buscaban un universo armónico, pero en todas partes encontraban guerras y desórdenes que ningún fraude —por muy disfrazado que estuviera— podía ocultar. Por eso, en la desesperación del trance final, decidieron deshacerse de las tremendas armas de la crítica con las cuales ambos —en particular Tolstoi— estaban generosamente dotados, en aras de la gran visión singular, algo tan imposible de dividir, simple y remoto con respecto a los procesos intelectuales normales, para ser vulnerado con los instrumentos de la razón. Y tal vez, por lo tanto, poder ofrecer una senda hacia la paz y la salvación.

Maistre empezó siendo un liberal moderado y acabó pulverizando el mundo nuevo del siglo XIX desde la solitaria ciudadela de su propia variedad de catolicismo ultramontano. Tolstoi empezó con un enfoque de la vida y la historia humanas que contradecía todo su saber, todas sus dotes, todas sus inclinaciones; una visión que, en consecuencia, apenas podría decirse que abrigó, en el sentido de ponerla en práctica, ni como escritor, ni como hombre. De ahí que, en la vejez, se impusiera una forma de vida con

la cual trató de resolver la flagrante contradicción entre lo que creía de los hombres y los acontecimientos, y lo que pensaba que creía o debía creer, a costa de portarse al final como si las cuestiones fácticas de este tipo no fueran en absoluto temas fundamentales, sino sólo preocupaciones triviales de una vida ociosa y mal llevada, mientras los problemas reales eran otros muy distintos. Pero fue inútil: a la Musa no se la puede engañar. Tolstoi era el menos superficial de los hombres: no podía nadar con la marea sin ser arrastrado sin remedio bajo la superficie para investigar las profundidades más oscuras; y no podía evitar ver lo que veía, ni siquiera dudar de lo que veía. Podía cerrar los ojos, pero no olvidar que los estaba cerrando. Su abrumador y destructivo sentido de lo falso frustró ese esfuerzo final de autoengaño, igual que había frustrado todos sus esfuerzos anteriores; y, oprimido por la carga de su infalibilidad intelectual y de su sentido del error perpetuo murió debatiéndose en la angustia el más grande de aquellos que no pueden conciliar, ni dejar sin conciliar, el conflicto entre lo que es y lo que debería ser.

El sentido de la realidad de Tolstoi fue hasta el final demasiado devastador para ser compatible con ningún ideal que fuera capaz de construir a partir de los fragmentos del mundo que su intelecto había estremecido. Dedicó toda su tremenda fuerza mental y toda su voluntad a negar ese hecho a lo largo de su vida. Era orgulloso hasta la locura y, a la vez, se odiaba. Era omnisciente y dudaba de todo. Era frío y violentamente apasionado. Era despectivo y, al mismo tiempo, se humillaba. Se sentía atormentado y distante. Estaba rodeado por una familia que lo adoraba, por devotos seguidores, por la admiración del mundo civilizado entero y, sin embargo, vivía aislado casi por completo. Es el más trágico de los grandes escritores, un hombre viejo y desesperado que, más allá de toda ayuda humana, vagabundea por Colono tras arrancarse los ojos.



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909 - 1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo xx. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich [...]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en

artículos y recensiones en revistas especializadas. Solo dos de las ahora numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on Liberty* (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa. Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra *La costa de Utopía* (*The Coast of Utopia*).

Notas

[1] *Le Roman russe*, Paris, 1886, p. 282 <<

[2] Arquíloco, frag. 201 en M. L. West, ed., *Iambi et Elegi Graeci*, vol. I, Oxford, 1971. <<

[3] Para el propósito de este ensayo tengo la intención de limitarme casi exclusivamente a la filosofía de la historia explícita en *La guerra y la paz*, ignorando por ejemplo los *Cuentos de Sebastopol*, *Los cosacos*, fragmentos de la novela inédita sobre los decembristas y las reflexiones desperdigadas del mismo Tolstoi sobre el tema, excepto si tienen que ver con opiniones expresadas en *La guerra y la paz*. <<

[4] Véase E. I. Bogoslavsky, *Turguenev o L. Tolstom*, Tiflis, 1894, p. 41, citado por P. I. Biriúkov, *L. N. Tolstoi*, vol.2, Berlin, 1921, pp. 48-49. <<

[5] Véase E. I. Bogoslavsky, *Turguenev o L. Tolstom*, Tiflis, 1894, p. 41, citado por P. I. Biriúkov, *L. N. Tolstoi*, vol.2, Berlin, 1921, pp. 48-49. <<

[6] Carta a Tolstoi, 11 de julio de 1883. <<

[7] Gustave Flaubert, *Lettres inédites à Tourguéneff*, Monaco, 1946, p. 218.

<<

[8] A. A. Fet, *Moi vospominaniya*, 2a parte, Moscú, 1890, p. 175. <<

[9] Véanse las severas críticas de A. Vittmer, historiador militar muy respetable, en su 1812 *god v* «*Voyna i mir*», San Petersburgo, 1869. Y el tono cada vez más indignado de las notas críticas contemporáneas de A. S. Norov, A. Piatkovski y C. Navalijín. El primero hizo la campaña de 1812 y, pese a algunas inexactitudes, sus críticas tienen fundamento. Como críticos literarios, los dos últimos tienen escasa envergadura, pero parecen haberse tomado el trabajo de verificar algunos de los hechos de mayor importancia.

<<

[10] Véase V. Shklovski, *Mater'yal i stil'v romane L'va Tolstogo*, «Voyna i mir», Moscú, 1928, *passim*, sobre todo el capítulo 7. (Véase nota 36 sobre la misma obra). <<

[11] *Razbor «Voyna i mir»*, San Peterburgo, 1868, pp. 1-4. <<

[12] Por ejemplo, los profesores Ilin, Iakovenko, Zenkovski y otros. <<

[13] Honrosas excepciones son los escritos de los autores rusos N. Karéiev y B. Eijenbaum, más los de los eruditos franceses E. Haumant y Albert Sorel. Solo conozco dos monografías sobre el tema que tengan algún valor. La primera, «Filosofiya istorii L. N. Tolstogo», de V. Pertsev en «*Voyna i mir*»: *sbornik pamyati L. M. Tolstogo*, ed. T. I. Polner y V. P. Obninski, Moscú, 1912. Después de reprochar a Tolstoi su inclinación por las oscuridades, exageraciones e incoherencias se retira a toda prisa al terreno menos escabroso de las generalidades inocuas. La segunda, «Filosofiya istorii v romane L. N. Tolstogo, “Voyna i mir”», de M. M. Rubinstein, en *Russkaya mysl'*, julio, 1911, pp. 78-103, está mucho más elaborada, pero, en último término, creo que no llega a conclusión alguna. Muy distinto es el juicio de Arnold Bennett, que he conocido mientras escribía este trabajo: «La última parte del Epílogo está llena de buenas ideas que un lego no puede pergeñar. Y en ellas, desde luego, en palabras de los críticos, es mejor no inmiscuirse. Así debería ser; la cuestión es que Tolstoi no podía dejarlas de lado. Para eso escribió el libro». *The Journal of Arnold Bennett*, ed. Newman Flower, 3 vols., Londres, 1932-1933; en vol. 2, Londres, 1911-1921, p. 62. En cuanto a los inevitables esfuerzos por relacionar las opiniones históricas de Tolstoi con las de distintos marxistas posteriores —Kautski, Lenin, Stalin etc.—, es algo que entra más en el terreno de las curiosidades de la política o la teología que en el de la literatura. <<

[14] Véase el artículo de M. de Poulet en *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 1869, n. 144. <<

[15] «Preguntas malditas», frase convertida en lugar común en la Rusia decimonónica, con la cual se identificaban esos problemas morales y sociales fundamentales, de los cuales, antes o después, todo hombre honesto y, en particular, todo escritor debe tomar conciencia, para después afrontar la decisión de entrar en la lucha o dar la espalda a sus congéneres, con conocimiento de la responsabilidad que asume <<

[16] Instrucciones para sus expertos en legislación. <<

[17] L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 46, ed. V. G. Chertkov, Moscú, 1934, pp. 4-28 <<

[18] L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 46, ed. V. G. Chertkov, Moscú, 1934, pp. 97, 113, 114, 117, 123-124, 127. <<

[19] L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 46, ed. V. G. Chertkov, Moscú, 1934, pp. 126, 127, 130, 132-134, 167, 176, 249; 82, 110; 140. <<

[20] Entrada del diario, 11 de junio de 1852. <<

[21] Entrada del diario, 22 de septiembre de 1852. <<

[22] N. N. Apóstolov, *Lev Tolstoy nad stranitsami istorii*, Moscú, 1928, p. 20. <<

[23] N. N. Apóstolov, *Lev Tolstoy nad stranitsami istorii*, Moscú, 1928, p. 20. <<

[24] V. N. Nazarev, «Lyudi bylogo vremeni», *L. N. Tolstoi v vospominaniyakh sovremennikov*, Moscú, 1955, vol. I, p. 52. <<

[25] V. N. Nazarev, «Lyudi bylogo vremeni», *L. N. Tolstoi v vospominaniyakh sovremennikov*, Moscú, 1955, vol. I, pp. 52-53. <<

[26] N. N. Gúsev, *Dva goda s L. N. Tolstym*, Moscú, 1973, p.188. <<

[27] *La guerra y la paz*, Epílogo, l.^a parte, capítulo 1. <<

[28] *La guerra y la paz*, vol. 4, l.^a parte, capítulo 4. <<

[29] *La guerra y la paz*, vol. 4, l.^a parte, capítulo 4. <<

[30] Sobre la relación entre ese concepto y *La Cartuja de Parma* de Stendhal, véase Paul Boyer (1864-1949), *Chez Tolstoi*, París, 1950, p. 40.
<<

[31] Véase la profesión de fe en su famosa introducción militante y moralista a una edición de Maupassant, cuyo genio, a pesar de los pesares, Tolstoi admira. Tiene mucha peor opinión de Shaw, cuya retórica social califica de rancia y perogrullesca. <<

[32] *La guerra y la paz*, Epilogo, 2.^a parte, capítulo 1. <<

[33] En Rusia las sillas Imperio de determinada forma se llaman hasta el día de hoy sillones «Talleyrand». <<

[34] M. M. Rubinshtein, uno de los críticos rusos de Tolstoi a quien nos hemos referido, dice que toda ciencia emplea sin analizarlos *algunos* conceptos para explicar cuál es la tarea de otras ciencias; y que el «poder» resulta ser un concepto esencial e inexplicado de la historia. Pero la tesis de Tolstoi es que ninguna otra ciencia puede «explicarlo» puesto que, tal como lo utilizan los historiadores, no es un concepto ni nada en absoluto, sino un término sin significación, *vox nihili*. <<

[35] *La guerra y la paz*, Epílogo, 1ª parte, capítulo 2. <<

[36] V. B. Shklovski, *Mater'yal i stil'v romane L'va Tolstogo*, «Voyna i mir», Moscú, 1928, capítulos 7-9; también K. V. Pokrovski, «Istochniki romana, “Voyna i mir”», Pólner y Obninski, «Voyna i mir»: *sbornik pamyati L. M. Toltstogo*. <<

[37] «Neskol'ko slov po povodu knigi: “Voyna i mir»”, *Russkii arkhiv* 6, columnas 515-528, 1868. <<

[38] *La guerra y la paz*, vol. 3, 3.^a parte, capítulo 1. <<

[39] Razbor «*Voyna i mir*», San Peterburgo, 1868. <<

[40] N. I. Karéiev, «Istoricheskaya filosofiya v “Voyna i mir”», *Vestnik evropy*, julio, 1887, pp. 227-269. <<

[41] B. M. Eijenbaum, *Lev Tolstoy*, vol. 1, Leningrado, 1928-1931, pp. 123-124. <<

[42] Aquí aparece una vez más la paradoja porque los «infinitésimos», cuya integración es tarea del historiador ideal, deben ser razonablemente uniformes para posibilitar la operación. Y, sin embargo, el sentido de la «realidad» consiste en el significado de sus diferencias particulares. <<

[43] Por similares razones psicológicas, los existencialistas franceses de nuestros días se han alzado decididamente contra toda explicación como tal porque las explicaciones sólo son una droga para silenciar problemas serios, paliativos a corto plazo para heridas imposibles de soportar que, sin embargo, aparecen y, sobre todo, no hay que negar ni «explicar», pues toda explicación significa quitárselos de encima, es decir, negar los hechos dados y existentes en toda su crudeza <<

[44] Por ejemplo, V. Shklovski, *Mater'yal i stil'v romane L'va Tolstogo*, «*Voyna i mir*» y B. M. Eijenbaum, *Lev Tolstoy*. <<

[45] «On n'a pas rendu justice à Rousseau... J'ai lu tout Rousseau, oui, tous les vingt volumes, y compris le Dictionnaire de musique. Je faisais mieux que l'admirer; je lui rendais une culte véritable... Véase Paul Boyer (1864-1949), *Chez Tolstoi*, Paris, 1950. <<

[46] Véase Paul Boyer (1864-1949), *Chez Tolstoï*, París, 1950, p. 40. <<

[47] Véase Adolfo Omodeo, *Un reazionario*, Bari, 1939, p. 112, nota 2. <<

[48] Chitayu, «Maistre», citado por B. Eijenbaum, *Lev Tolstoy*, Leningrado, 1928-1931, vol. 2, pp. 309-317. <<

[49] Véase B. M. Eijenbaum, *Lev Tolstoy*, vol. 1, Leningrado, 1928-1931 <<

[50] S. P. Zhigarev, *Zapiski sovremennika*, Moscú, 1934, vol. 2, pp. 112-113.

<<

[51] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1960, reunión 7, p. 228. <<

[52] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1960, reunión 7, p. 229. <<

[53] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1960, reunión 7, pp. 224-225. El último párrafo está copiado por Tolstoi casi al pie de la letra. <<

[54] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1960, reunión 7, p. 226. <<

[55] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1960, reunión 7, pp. 226-227. <<

[56] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1960, reunión 7, p. 227. <<

[57] Cartas, 14 de septiembre de 1812 <<

[58] A. Sorel, «Tolstoi-historien», en *Revue bleue*, París, 1888, pp 460-599. La conferencia —no incluida en las obras completas de Sorel— ha sido injustamente ignorada por los estudiosos de Tolstoi. Y, sin embargo, es muy importante su contribución para corregir los enfoques de éstos (por ejemplo, P. I. Biriúkov y K. Pokrovski en las obras antes citadas, sin mencionar a críticos e historiadores literarios posteriores, casi todos los cuales se apoyan en dichas obras y omiten cualquier referencia a Maistre. E. Haumant es, entre los primeros eruditos, casi el único que ignora autoridades secundarias y descubre la verdad por su cuenta. Véase *La Culture française en Russie, 1700-1900*, pp. 490-492, París, 1910. <<

[59] J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, 1960, reunión 7, pp. 212-213. (Véase nota 51). <<

[60] Tolstoi visitó a Proudhon en Bruselas en 1861, año en que este último publicó una obra titulada *La Guerre et la paix*, traducida al ruso tres años más tarde. Sobre esa base, Eijenbaum intenta deducir la influencia de Proudhon sobre la novela de Tolstoi. Proudhon secunda a Maistre al considerar los orígenes de la guerra como un misterio oscuro y sagrado. En toda su obra hay mucho irracionalismo confuso, puritanismo, amor por la paradoja y admiración por Rousseau. Pero esos aspectos están muy difundidos en el pensamiento radical francés y es difícil encontrar nada en *La guerra y la paz* de Tolstoi —aparte del título— que pueda adjudicarse específicamente a Proudhon. La magnitud de la influencia de Proudhon en toda clase de intelectuales rusos de la época es, desde luego, considerable. Igualmente fácil, e incluso más fácil, sería elaborar una teoría que viera a Dostoievski —o a Máximo Gorki— como seguidores de Proudhon en lugar de adjudicarle esa condición a Tolstoi. Sin embargo, hacerlo no pasaría de ser un ejercicio ocioso de ingeniosidad crítica; porque las semejanzas son vagas y generales, mientras las diferencias son más profundas, más numerosas y más específicas. <<

[61] Carta del 8 de octubre de 1834 a la condesa de Senfft: Félicité de Lamennais, *Correspondance général*, ed. Louis le Guillou, París, 1971-1981, vol. 6, carta 2338, p. 307. <<

[62] Sin embargo, Tolstoi también dice que millones de hombres se matan entre sí porque es «necesario», a sabiendas de que es una perversidad física y moral. Porque al hacerlo, los hombres «cumplen... con una ley zoológica elemental». Esto es Maistre puro y está muy lejos de Stendhal o Rousseau.
<<

[63] Casi con el mismo sentido que Montesquieu le da a la frase, en el inicio de *El espíritu de las leyes*. <<